文学博士　福原亮厳　著

仏教諸派の学説批判

成実論の研究

永田文昌堂　刊

はしがき

世尊出世して、衆生に妙法の甘露をそそいだ。時うつり宗旨は流れを分かったが、一宗も仏意を反映しないものはない。しかるに大乗と小乗の区分が一般に通用し、殊に日本では小乗の名を聞いただけで、その貶称に厭味を感じ、それを研究する意欲がそがれる場合が多かった。古来、華天一乗においても、禅密浄土の諸宗にあっても、小乗は低級な教として判定されてきた。しかしながら小乗として貶斥されて来たいわゆる倶舎・成実の学も、その学問的深さは、必らずしも無視されて来たわけではなく、古来一部の学者たちは仏教の基礎学としてそれらを専門的に研究しつづけて今日に至っている。わけても徳川時代においては、倶舎学は、かなりふかく研鑚され、その成果の見るべきものがあった。

ところで明治以後は、仏教学界の新らしい傾向として、欧米の仏教学者が、南方上座部の教学を学び、そういう学者の研究方法が新たに採用され、学問的には小乗という貶称は用いるべきでないと考えられ、それに代って、部派の教とかアビダルマなどと呼ばれて、いわゆる小乗が研究されることとなった。そこで大正新脩大蔵経に至っては、小乗経や小乗論の名称を用いず、阿含部・毘曇部などと呼んでいるのである。そして仏教を学ぶには、阿含や阿毘達磨は基礎学として重要視され、瑜伽唯識の学とともに、学的に重んじられたのである。そして今日欧米にお

いて、この方面の学者もみられるようになった。

かつて学生時代に、私は釈尊に始まる根本仏教や、それにつづく原始仏教の研究は最初に手がけるべきであると考えて、それに指を染めた。しかし阿毘達磨や大乗の方が、それよりも深か味があり、興味ぶかいと感じるに至り、私は原始仏教に次いで阿毘達磨の学に力を尽して来た。まことに阿毘達磨は煩瑣な学であって、これを如何に理解してゆくかにつき困惑するほどであったが、それを続けるうち、それは大乗を理解する上に不可欠のものであることを痛感するに至った。しかも此の煩瑣な阿毘達磨を真に解する手はじめには、諸派の学説、その特長と短所、その仏教思想史上の地位を知らねばならない。このような阿毘達磨研究にとって、極めて都合のよい一の論書は、諸学派の説を紹介しつつ批判を加えている『成実論』であることを私は知った。実に本論を熟読するときは、仏滅後数百年間に発達した仏教諸派の学説の輪廓や方向を知ることができ、同時にそれが大乗といかに関連をもつかということをも考えうると私は思った。

この『成実論』には、参考に供すべき註釈書が殆んど現存していない。しかるに私は昭和の初、勧学高木俊一和上から、本論の講義を聞くことができた。今本論の研究書が成るに至った成果の一部は、和上の学恩に負うものである。私は龍谷大学の学生に対し本論の講義をしたが、本書はその講義をまとめたものである。

本書の出版に文昌堂主人永田宗太郎氏の御厚情をうけ、私はここに感謝の意を表したいと思う。

昭和四十四年七月

福原亮厳識

仏教諸派の学説批判 成実論の研究 目次

仏教諸派の学説批判

成実論の研究

第一章　作者の略伝

ここに私の目指している『成実論』の研究のためには、その論の作者、訶梨跋摩（Harivarman）の伝記を知っておく要がある。しかし跋摩のことを歴史的に適確に捕えることは、印度のように歴史の審かでない事情を考えると、甚だ困難であることは争えない事実のようである。そこで跋摩の唯一の伝記とも言える玄暢（四一六―四八四）作『訶梨跋摩伝記』（大正五五・七八b以下）により、一応其の略伝を見ることにしたい。

訶梨跋摩は、宋に師子鎧と称し、仏泥洹の後、九百年に出世し、中天竺の或る婆羅門家の子である。この『伝記』と『三論玄義』とは、ともに仏滅後九百年出世説であるが、其他にも諸説があって、それには仏滅七百年説（大乗玄論・西域記）、八百余年説（法華玄論略述）、八百九十年説（僧叡の成実論序、四論玄義）、九百年説（出三蔵記集）等がある。私は玄暢作「訶梨跋摩伝記」に跋摩が究摩羅陀[1]（馬鳴・龍樹・提婆に童受を加えて四日と称せられたというが童受と同一人か）の弟子であったことに注意し、『付法蔵伝』に伝法二十三祖を掲げる中、第十八祖が鳩摩羅駄、第二十祖が世親とされていること、更に又『伝法正宗記』に二十八祖を挙げる中、第十九祖が鳩摩羅多、第二十一祖が世親とされていること、即ち中間に一祖を隔てるのみであることに着眼して、訶梨跋摩の出世は世親と年代上の距たりが少なかったものと考える。そして訶梨跋摩は恐らく世親の先輩格であったろう。『仏祖統記』三五（大正四九・三三〇c以下）に、「順帝の永和元年、十七祖の耶舎[2]は、月氏国に至り、法蔵

を以て鳩摩羅駄に付す。仏の滅後一千年に出づと記す。……（桓帝、建和）三年、十八祖の羅駄は北天竺に至りて、法蔵を以て闍夜多に付す。……熹平元年、十九祖の闍夜多は羅閲国[3]に至り、法蔵を以て婆修槃駄[4]に付す」とあるのは、何に拠ったか不明であり、永和元年（一三六）、建和三年（一四九）、熹平元年（一七二）は、余りにも鳩摩羅駄や世親の出生を古く見過ぎていて、其点は信用し難いが、両人の隔たりを三十六年程となしていることは注意すべきで、跋摩が羅駄を師とし、跋摩と世親は共に羅駄の作とされる中道偈[5]（成実論身見品にある「虎啗子」の偈 倶舎論破我品の「牝虎銜子」の偈）を引用しているのも一着眼点で、或は跋摩と世親とは系統も余り変らず、年代的にも余り距っていなかったものではないかとも考えられる。このように、両人の出世が相接近していたとすれば、跋摩が偉大なる人物であっても、世親がその著書を見なかったと言うことも、余り不自然とは考えられない。

跋摩の出世年代の下限は飜訳者の鳩摩羅什[6]が中国へ来た年（四〇一）とみてよい。彼が飜訳した（四一一—四一二）のは少し後であるが、中国へ入る前には、姑臧[7]へ来た。それは建元二〇年（三八四）であった。その上限を考えると、『成実論』の中に提婆の『四百観』を引用しているから、その提婆[8]よりも後という見方ができるであろう。提婆の出世年代は、これ亦確定してはいないが大体紀元一七〇—二七〇年頃とされるから、今は一応それに従い、その後の出世ということになるであろう。また世親は『成実論』については何も言っていないが、世親の出世とされる紀元三二〇—四〇〇年頃（宇井伯寿博士説）、と同時代か、又はそれよりもやや前の人とみると、大体において紀元二五〇—三五〇年頃の出世の人とみるのが当たっているであろう。

また『伝記』によれば、彼について、つぎのように述べている。すなわち、長じて思い周ねく変通し、世典の囲[9]

陀（Veda）ならびに陰陽、奇術、提舎[10]、高論にも通暁していたという。そして薩婆多部[11]（Sarvāstivāda 説一切有部）の達摩沙門、究摩羅陀（Kumāralabdha 又は Kumāralāta）の弟子となったが、この師は非凡の才子である彼に迦旃延[12]の造った大阿毘曇（『発智論』を指している）数千偈を授け、その際に諭して「此の論は蓋し是れ衆経の統例、三蔵[13]の要目なり。若し能く専精に尋究すれば、即はち悟道遠からず」と言ったという。そこで彼は僅かの間にこの論を読み、文義に精通したが、この論は、いたずらに煩瑣（浮繁）であって、心に満足を与えるものでなく、論旨を辿ろうとしても支離滅裂であって統一に欠け、名相は紛紜としていて、ついに妙趣のすばらしさが無く、これは釈尊の虚寂たる本旨に背いたもので、名相の議論に終始していることには堪えられない、と考えるに至った。そこで、その後数年の間に、三蔵の旨を窮め、九流[14]の源を考え、五部（有部、法蔵部、化地部、飲光部、大衆部）のような部派仏教は、偏競の悪風をながすものにすぎず、真実を求める者に、帰宗の道を謬まらしめることになるであろうと考えた。このような英才跋摩の態度を、『伝記』にはつぎの如く表現している。

　遂に五異に抗言し、衆師を弁正し、務めて洪範に遵ひ、当りて譲らず、乃ち敏捷鋒起して群達を苞籠するに至りては、弁懸河のごとく、清く対へて滞ること無し。

と。『成実論』が仏教諸派の学説批判を敢えてなすのも、諸派に偏らず、仏陀世尊の虚寂たる本旨に立ち還っての立場、いわゆる空の立場に立ったから、それを可能にしたと言ってよいであろう。年少の彼が上記のような大志をいだいていたために、恐らく彼は有部学者から斥けられたであろう。そのうちに彼は巴連弗邑[15]（Pāṭaliputra）にいた僧祇部[16]の僧で、大乗をも遵奉していた者に逢い、そこに止宿して、やがて『成実論』を造るに至った事情を、

『伝記』には次の如く述べている。

遂に心を方等に研き意を九部に鋭くし、微言を採訪し、幽旨を捜簡するを得たり。是に於いて博く百家衆流の談を引きて、以って経奥通塞の弁を検し、五部を澄汰し、異端を商略し、迦旃延を考覈して其の偏謬を斥け、繁を除き末を棄てて、帰本を存せんことを慕ひ、明論を造述して、厥(そ)の号を成実となし、三蔵を崇附し、四真を准列し、大いに筌極を明かにして、二百二品と為せり(17)（大正五五・七九a）。

この『成実論』が何を目指して製作されたかというに、真実即ち諦実を成就するためであり、このことは『肇論序』に「誠実の真諦」と述べていることからも知られる。しかもこの論が正智論であり根本正論と呼ばれうることについては学者の指摘するところである（早島鏡正氏稿、「成実論における四諦説」、印仏研一の二）。

今この論を、教理の変遷史上で眺めるならば、それ以前とは異なったものとして位置づけうるようである。印度の仏教を教理変遷ということに着眼して区分すれば三期となしうるように考える。第一期は教理整頓の時代で、仏滅後より龍樹出世以前までである。また第二期は教理発達時代で、龍樹の時代より訶梨跋摩出世以前までである。そして第三期は教理綜合時代で、訶梨跋摩の時代より印度仏教滅亡までである。これらの中、第一期の仏教学者は仏陀の教法の言句を保存することに意を注ぎ、その真意を経の言句の間に求めた。いわゆる正統派は経の言句を厳守し、敢えて変更することを欲せず、それを微細に分別し意義を明了にすることに努め、それを以て仏陀所説の真義を解しうると為した。しかし、比較的自由に仏説を理解し、言句のみを重視することなく、仏意を窺うことを立場とした仏徒も亦その時代にないではない。第二期の学者は後者の傾向を継承したもので、仏語とされるも

の分析と綜合を事とするよりも、むしろ仏陀の真意を開顕することを主とした。第一期の学者は仏説の形式を伝えたもの、第二期の学者は仏説の真意を開顕したものと言えよう。後者から見れば、自らは大乗であるが、前者は小乗と貶すべきものということにならざるを得ない。仏意を解しない者ならば、小乗の徒であると言える。しかしこれら両者の対立の激化は、捨て措かるべきではない。殊に前者を目して、外道と並べ、外道小乗と呼ぶ勢いをなしたことは決して正しくない。なるほど、煩瑣な対法の学風は、そのまま、仏意の発露と見られないとは言え、対法の学者達は、真摯に経典を研究した結果として、性相決択[19]をなすに至ったのであり、之を全面的に拒否して顧みないと言うことは、余りにも極端にすぎる。ここに、第三期の学者が出現すべき理由がある。即ち彼等は両者を折衷し綜合しようとするもので、この第三期に属する学者には、跋摩のほかに、瑜伽行派の無著[20]、さらに『倶舎論』を著わし、後に瑜伽行派に転じた世親[21]がいる。彼らは何れも部派をも大乗をも学んだ人びとで、彼らが中道的立場、理長為宗的の立場になることは自然である。殊に跋摩は仏教のみでなく、数論派、勝論派、正理派等の外道をも研究したのであって、その学は広く、随って彼の主張する空思想は、決して平面的で浅いものではなく、奥深いものである。

跋摩が龍樹[22]や提婆の中観派の諸師の空の立場と同様の空思想を堅持したということは、従来有の立場換言すれば世俗諦の立場を重視する部派の人びとから、破仏の外道として批難せられることにもなる（稲葉円成氏稿、「龍樹と訶梨跋摩との空思想に就て」七頁、無尽燈二一一号）。しかしこの批難を押し返し、解消し、真実の教として仏教中に独歩の地を占める思想は、龍樹においても跋摩においても、夫ぞれの二諦説であると考えてよい。二諦説は遠く原始経典に源を発し、『婆沙論』にも詳

説され異説を多くかかげている。しかしそこでは、真実と方便というような考え方は未だ生まれていなかった。しかし龍樹や跋摩の場合には其の考え方となっている。ことに跋摩の場合は、龍樹よりも後の出世であるから『婆沙論』の二諦説は勿論、中観派の二諦説をも研究し、あるいは止揚して、仏陀の経をよりどころとし、独自の学説を打ち立てたものと考えられる。すなわち跋摩が仮名心・法心・空心の三心を滅することを滅諦となす、との新説をなし、二諦を仕分けて一種の教判を打ち立てたことは注目すべきである（同上八頁参照）。つまり『成実論』では殊更に教判と言うてはいないが、その内容からみると、方便教と真実教とを打ち立てていると言えるのである。仏陀は初には浅い教（方便教）を説き、後に深い教（真実教）を説くという意味のことが「立仮名品」一四一（大正三二・三二七b）に次の如く説かれている。

仏の法は、初めは頓に深からずして、猶ほ大海の漸漸に転た深きが如くなるが故に、世諦を説くなり。又若し能く道を得る智慧を成就すれば、乃ち為めに実法を説く可し。

この文中に、方便という語は用いられていないが、実法即ち真実法ということが説かれているところに、方便法が反顕されているとみてよいであろう。即ち世諦[23]と第一義諦[24]とは、夫ぞれ方便教と真実教であるという旨を影略互顕している筆法とみてよいと私は考える。それは「滅法心品」一五三（大正三二・三三三a）に、

問ふて曰はく、若し五陰にして世諦を以っての故に有ならば、何が故に色等の法は是れ真諦なりと説くや。答へて曰はく、衆生の為めの故に説くなり。有る人は五陰の中に於いて真実の想を生ずれば、是れが為めに、五陰は第一義を以っての故に空なりと説くなり。

と述べるところにも表わされているし、又「無我品」三四（大正三二・二五九b以下）に、

若し汝の意にして無我も亦是れ邪見なりと謂はば、此の事は然らず。所以は何ん。二諦を以ての故なり。若し世諦を以って無我と説き、第一義諦にては有我と説かば、是れ則ち過有らむも、我は今、第一義の故に無、世諦の故に有なりと説く。是の故に咎なし。又仏は我見の根を抜くと説きたまふこと、癡王の問の中にて、仏の癡王に答へたまふが如し、若し人一心を以って諸ゝの世間は空なりと観ずれば、則ち我見の根を抜き、復た死王を見ず。

と説かれていることからも知られる。この後の文に依って知られる如く、第一義諦という真実教と世諦という方便教は、空と有とみることができるが、それは跋摩一個の私見でなくて、釈尊の虚寂の本旨にほかならないとみられているのである。そしてその空は人無我の一辺でなくて、この文に「世間は空なりと観ず」と云われているから、当然法空なのであり、有に執ずる立場は、主体的には我有・我見の立場ともいえるが、空の立場は無我の立場、随って法空の立場、これこそ仏陀の深い教、真実教として打ち立てられるべきものとみられていることがわかる。

跋摩が類い稀れな英才であり、部派の異執を高い立場で解消し、真実を成じた人であったことを『伝記』には次の如く記している。

跋摩、絶倫の才、超群の弁を以って、毎（つね）に聖を師とし、経に附し、同を藉（たよ）り、異を黜（しりぞ）けんと欲して、遂に博く三蔵開塞の塗（みち）を挙げ、大いに五部乖競の路を杜（とざ）せり。其の所執を難じ、其の所難を釈して、明弁恢廓たり。衆説を苞羅して、理乱るれば、機を叩き、神王無きが若（ごと）し。是に於いて、群方の名傑、能く見を異にするもの莫

く、咸殊謀を廃して、真軌を受道せり。淳化之れを以って隆んなり。邪藹、之れを以つて再び騫く。夫れ神は実津に契ひ、道は冲旨に参ずるに非ずんば、孰れか能く群異を盪定し、我を廃して通を求めしむる者ならんや。（大正五五・七九b）

と。学者によれば跋摩が『成実論』を著わした年齢は三四十歳ころの少壮時であろうという（境野黄洋氏、国訳大蔵経論部第十五巻、成実論解題四頁）。しかし勿論、確実なことは判らない。

跋摩がいかに広く外道の学を究めた人であったかについては、宇井伯寿博士が『国訳一切経』（論集部三の成実論の解題、三〜五頁）に説明される通りである。『伝記』には、勝論[25] Vaiśeṣika の祖、優楼佉 Ulūka が論義を申し込んできたとき、跋摩が之れを受けて立ち、敗退させたことが述べられている。その両者の問答の内容は、文章が簡単なのと表現が解しにくいために理解が困難であり、正当かどうかも判らないが、私の見るところ、大要次のようであったらしい。まず外道が立義した。

私の尊宗している大師ウルーカは、実に偉大であって世師釈迦を凌いでいる人物である。繁文で言うと実・徳・業・同・異・和合の六諦を立てるのであるが、もし簡旨で言うときは知である。その知は神とは異なる。神(ātman)は知(manas)の主である。私の奉ずる教の宗は、唯だ断のほかはない。

これに対し跋摩が批判的に応答したという。

あなたは外国にまで出かけて来て対論を望んでいるが、其の目的は、神を崇び知を長じようとするためである。そして断をもって宗となすという。こういう主張は本旨をいつわりまげるものである。あなた自身、知が

無いのか、そうではあるまい。神は忘ずべきか、そうではあるまい。あなたの主張によれば神は知でない、という。そういうならば、神が知を知るのか、知が神を知るのか。もし神が知を知るという前者であるならば、その神を知る者は誰であるかを答えてもらいたい。答えられまい。もし知が神を知るという後者であるならば、知は亦これ神であるか。もしこのようにいえば、あなたが先に「知は神とは異なる」と説いたことと矛盾することになる。

この跋摩の論鋒に、外道は屈伏してしまったと『伝記』には伝えている。彼がいかに明晰な頭脳の持主であったかは、本論の全篇を通じて、ことに仏教諸派の説に対する批判精神の鋭さにおいて、知ることができるのである。

第二章　羅什の翻訳

『成実論』の飜訳者は、鳩摩羅什（Kumārajiva）である。その飜訳の事情について『出三蔵記集』一一所載の「成実論記第五」（論の後記）（大正五五・七八a）には、次の如く説いている。

太秦の弘始十三年（四一一）、歳次豕韋九月八日、尚書令姚顕、請ふて此の論を出ださしめ、来年九月十五日に至りて訖れり。外国の法師、拘摩羅耆婆、手に胡本を執り、口に自ら伝訳し、曇晷筆受せり。

そして「略成実論記第六」（大正五五・七八a）には、僧祐が新たに撰して、次の如く述べる。「成実論十六巻は、羅什法師、

長安に於いて之れを出だし、曇晷筆受し、曇影正写せしものなり。影、文をして玄ならしめんと欲し、後に自ら転して五幡と為し、余は悉く旧本に依る」と。

羅什は姚秦の弘始三年（四〇一）の冬、長安に入り、十五年（四一三）四月に入滅したとされているから、『成実論』の飜訳は入滅の二年ほど前であった。もっとも羅什の入滅は確かでなく、現存の資料では「高僧伝」の四〇九年と考えるのが穏当という説もあるが、今はそのことを論外にしておきたい（塚本善隆博士稿、「鳩摩羅什の活動年代について」印仏研三ノ二、二二六頁）。羅什の伝記は『出三蔵記集』一四（大正五五・一〇〇a以下）や『高僧伝』二（大正五〇・三三〇a以下）に載せてあり、相当に詳しい。彼は数百巻の飜訳をなし遂げた仏典飜訳の名家であるが、その訳出の方法やその仏教の学問の様相を知るために、『出三蔵記集』に載せている記事を引用してみよう。

什既に至り止まるや、仍ち請じて西明閣[26]、逍遥園[27]に入れ、衆経を訳出せしめたり。什は率多を闇誦して究め達しおらざるは無し。転に晋言を能くしたれば、音訳は流利なりき。既に、旧経を覧るに、義多く乖謬せるは、皆先訳の、旨を失して、胡本と相応せざるに由るなり。是に於いて、興、沙門僧肇、僧䂮、僧邈等八百余人をして、什の旨を諮受せしめ、更めて大品を出ださしめたり。什は胡本を持し、興は旧経を執り、以って相ひ讎挍せり。其の新文にして旧と異なれるものは義皆円通したれば、衆心悏服して欣讃せざるもの莫かりき。興の宗室、常山公顕、安成侯嵩は、並びに篤く縁業を信じ、屢〻什を長安の大寺に請じて、新経を講説せしめたり。続いて、小品、金剛般若、十住、法華、維摩、思益、首楞厳、華首、持世、仏蔵、菩薩蔵、遺教、菩提無行、自在王、因縁観、一分無量寿、新賢劫、諸法無行、禅経、禅法要、禅要解、弥勒成仏、弥勒下生、称揚諸仏功

徳、十誦律戒本、大智、成実、十住、中、百、十二門の諸論、三十二部三百余巻を出だす。並びに神源を顕暢し、幽致を発揮せり。（大正五五・一〇一b）

と。このような般若・中観の学に徹した名家が、『成実論』を、その晩年に訳出したことは注目すべきことである。この記事は『梁高僧伝』の記事と殆んど変りない。この成実の訳出は、いかなる理由によるかにつき、学者は二の理由をあげている（湯用彤氏著、漢魏両晋南北朝仏教史下冊、七一九頁）。それは第一には、此の『成実論』は名相分析し、条理井然としていて、初めて仏学を研究する際の一助となすためである。第二には、鳩摩羅什は、さきに毘曇を斥けたのであって、この『成実論』は、常に毘曇を破斥しているから、此論は般若の影響を受けたものとみることが出来る。およそ般若の学をなす者がこの論を研究し、般若との比較に供することは、学を志す者にとって有効であると考えられる。これが第二の理由である。つまり此の論は般若の学を為すための初学に便であるから訳出したと考えられるが、そのために本論は大乗と誤認されるに至ったのであり、その謬りを正したものこそ『三論玄義』の著者吉蔵であるというように説いている。三論の学を奉ずる人びとが、このように解するのは当然のことであるとは言え、成実には、それ自身のうちに他にみられない良さがあり、そのことは、見のがしえないところである。

『成実論』の訳者羅什が、中国における仏典飜訳の歴史上において、いかなる位置を占めるかについては、一考する要がある。そういう研究は中国人学者が最も適確に行いうるものであると信ずるが、いま梁啓超氏の著『中国仏教研究史』における「飜訳文学与仏典」という項下に説かれている羅什に関する記事の若干について、取意して引用することにしたい。――鳩摩羅什は飜訳界第一の巨匠であった。彼はもと印度人であったが、よく梵語に通

じ、また中国語にも通暁していた。彼はつねに僧叡のために西方の辞体を論じ、その中国と西方（インド）との文体の同異を述べて次の如く説いたという（梁高僧伝二、羅什本伝参照）。

天竺の国俗、甚だ文製を重んず。……梵を改めて秦と為せば、其の藻蔚[28]を失ひ、大意を得と雖も、殊に文体を隔つ。飯を嚼みて人に与ふるに似たるあり。徒に味を失ふのみならず乃ち嘔噦せしむるなり。（大正五〇・三三二b）

と。この文から羅什の本意を推考すれば、彼はほとんど飜訳不可能[29]という考えをいだいていたことが知られる。しかし羅什は止むをえず訳事に従ったのであるから、勢いその飜訳は意訳を重んじる結果となった。彼が『法華経』を訳出した時の趣きを、慧観の「法華宗要序」（大正五五・五七b）にはつぎの如く述べている。

什は自ら手に胡経を執り、口にて秦語に訳す。曲さに方言に従ひて、趣きは本に乖かず。

と。末梢の飜訳が厳正であることを遮してはならないとは言え、要は経巻の眼目、経典の宗体、本趣にあるのであって、本趣に契合しなければ経典飜訳を壊すことになるであろう。このことは、インドにおける仏典結集というものも、形式が如何に立派に出来たとしても本趣を失ってならないのと同様である。仏典の飜訳は科学書や政治史や伝記のそれとは大いに異なるのであって、それは訳者の人格統一の上に仏教教学の宗体的統合がなくてはならない。仏教において相承が重んじられるのは、こうした理由からである。科学書の飜訳の際は、厳正のみを主とするが、宗教書である仏典の飜訳には、相承の人の経典観・教学観の上に綜合統一されたものが伝承される。大乗の経典に諸種のものがあり、同本異訳があり、同一原本的のものに諸経があるのは奇異に感じられるかしれないが、これは伝承の人を通して異なったものであって、奇異のことでなく当然のことである。今日でも同一人が布教したの

を、全たく同じ布教を二回くり返すことができないのと同様であり、また異なった布教使の場合、同一のことを布教したとしても表現を異にするのは当然のことである。しかもその内容は全たく同一であると断定できるのは、本趣を一にするからであり、宗体を一にするからである。羅什が『大智度論』を訳出したときの趣きが、僧叡の「大智釈論序」(大正五五・七四c以下)に出ている。

此の論の胡文は委曲なること皆初品の如し。法師、秦人の簡を好むを以って、故らに裁ちて之を略せり。若し備さに其の文を訳せば、将に千有余巻に近からんとす。(大正五五・七五a以下)

と。もし裁断しても本趣が失われないならば、あえてそのようにするのであり、僧叡の「中論序」にも次の如く説かれている。

(今)出す所は、是れ天竺の梵志賓伽羅と名づくるもの[30]、秦に青目と言ふ、の所釈なり。其の人、深法を信解すと雖も、而も辞は雅中ならず。其の中、乖闕煩重なるものは法師皆裁りて之を裨ひ、経に於いて之を通じて、理を尽せるも、文或は左右し、未だ善を尽さざる(ところ)あり。百論は外を治めて以て邪を閑ぎ、斯の文は内を祛ひて、以って滞を流す。大智釈論の淵博なる、十二門観の精詣なる、斯の四を尋ぬれば、真に日月懐に入って朗然として鑒徹せざること無きがごとし。(大正五五・七七a)

と。羅什の翻訳の妙趣については、僧肇の「百論序」(大正五五・七七c)に簡明に示している通りである。すなわち言う。

弘始六年、歳次寿昌を以って、理味の沙門を集め、什と与に正本を考挍し、陶練覆疏し、務めて論旨を存せしめ、質にして野ならず、簡にして必らず詣らしめたれば、宗致劃爾として、間然するところ無し。

と。上述の如く、羅什は飜訳に当たって、原本に対し、或いは増し、或いは削って、本趣を達意的に伝えることにつとめたのである。羅什は、梵華両者に通じた飜訳の天才で、たとい剪裁するところが多いとは言え、かえって極めて矜慎であったと評しえられる。その慎重さは、僧肇の「維摩詰経序」(大正五五・五八a以下)に、よく言いあらわされている。その文に言う。

什、高世の量を以って心を真境に冥め、既に中を尽し環りて、又方言を善くす。時に手に胡文を執り、口に自ら宣訳す。道俗虔虔として一言三復し、陶冶精求し、務めて聖意を存す。其の文、約にして詣り、其の旨、婉にして彰はる。微遠の言、茲に於いてか顕然たり。(大正五五・五八b)

と。羅什が飜訳に際し、いかに慎重の態度で臨んだかは、僧叡の「大品経序」の文に依っても知ることができる。

法師は手に胡本を執り、口に秦言を宣べ、異音を両訳し、文旨を交弁せり。……五百余人は其の義旨を詳らかにし、其の文中を審かにし、然る後に之を書す。……胡音の失へるものは之を正すに天竺を以ってし、秦名の謬れるものは、之を定むるに字義を以ってし、変ずべからざるものは、即ち之を書せり。是を以って異名斌然として胡音殆んど半ばす。斯れ実に匠者の公謹、筆受の重慎なり。(大正五五・五三b)

と。『宋高僧伝』三(大正五〇・七二四b)に依れば、賛寧は、羅什の法華飜訳を評して、「折中と謂ふ可し、天然なる西域の語趣あり」と述べている。羅什の如き名匠が出て飜訳を行なったために、中国の思想界や文学界に大なる影響を与えたことは否定できない。

梁啓超氏は以上の如く、羅什の飜訳について評論している。しかし『成実論』のそれについては述べていない。

『出三蔵記集』一一に載せられている「成実論記」、僧祐の「略成実論記」、周顒の「抄成実論序」には、羅什の訳態について述べたところが無いけれども、『成実論』の訳文自体を読んで知られることは、この書が般若の四論と同様の妙趣に富む訳態をなしていることが知られる。そしてその表現自体に、諸法実相、大乗空のそれが存することを認めずにいられない。もし羅什の如き名匠の手に依って訳出されていなかったならば、いわゆる「三乗の秘数を総べ、心色の微を窮め、闡らかに因を標し果を位ね、解と惑と相馳せ、凡聖の心枢、畢く其の中に」あらわした(「抄成実論序」の文)この論の本趣が、読者に伝えられ難かったであろう。私は、『成実論』は、中国における仏典飜訳学の上からも、詳しく研究せられてよい資料と考えるのである。

本章を結ぶに当たり、私は大英博物館所蔵の Tunhuang 出土、中国文献中に、『成実論』の写本の断片があることを附記しておきたい。

(1) No. 4328. 第十品・第十一品の断片。二三呎。

(2) No. 4329. 第十四品の断片。二八呎。その奥付には、次の如く記されている。
経生曹法寿所写用帋廿五張永平四年歳次辛卯七月廿五日燉煌鎮官経生曹法寿所写論成訖典経師令狐崇哲校経道人恵顕

(3) No. 1330. 第十四品の断片。一五呎$\frac{3}{4}$。その奥付には、次の如く述べる。
用紙廿八張延昌元年歳次壬辰八月五日燉煌鎮官経生劉広周所写論成訖典経師令狐崇哲校経道人洪儁

(4) No. 4332. 第十二品の断片。三二呎$\frac{1}{2}$。
この中に「誠実論」と書いているが、これは『成実論』の異称と見てよいものである。

(5) No. 4333. 第二十品の断片。

第三章　引用の経論

本論は、玄暢作『訶梨跋摩伝記』に依れば、既述の如く、「衆経の統例、三蔵の要目」であり、いわゆる悟道の妙趣を解明することを目指しているが、そのためには諸経論を拠ろとし、それらを詳しく考究して立論の根底にしていることは人の知るところである。今ここに本論中に引用されている経を掲げると、つぎの通りである。その括弧内は大正蔵経三二巻の頁数を示す。

(1) 離有無経、一品（二四〇a）
(2) 夫婦経、一品（二四〇a）
(3) 緊叔伽経、四品（二四二b）、（甄叔伽経）一九〇品（三六三a）
(4) 増一阿含如来品、五品（二四三a）、（増一阿含）九七品（二九一a）、（如来品）一八三品（三五三a）、（如来品）一九一品（三五六a）
(5) 清浄経、五品（二四三b）
(6) 欝陀伽経、六品（二四三c）
(7) 現在沙門果経、七品（二四四a）

(8) 婆羅延経、七品（二四四b）、（波羅延経）―一六三品（三三九a）

(9) 婆羅陀羅摩延経、七品（二四四c）

(10) 池喩経、一〇品（二四六a）

(11) 斧柯喩経、一〇品（二四六a）、一八九品（三六二a）

(12) 解脱経、一三品（二四七b）

(13) 七漏経、一四品（二四九a）、一八九品（三六一b）

(14) 幻網経、一九品（二五四b）、一九品（二五四c）

(15) 阿輸羅耶那経、二四品（二五六b）、二五品（二五六c）

(16) 和蹉経、二四品（二五六b）、二五品（二五六c）

(17) 漏尽経、二六品（二五七a）、二七品（二五七b）

(18) 洴沙王迎仏経、三四品（二五九a）

(19) 炎摩伽経、三四品（二五九b）、一三一品（三一七b）

(20) 先尼経、三四品（二五九b）

(21) 癡王問（経）、三四品（二五九c）

(22) 本生経、三五品（二五九c）

(23) 井喩（経）、三八品（二六一b）

(24) 種子経、四〇品（二六三a）
(25) 六種経、四〇品（二六三a）、四五品（二六五c）、一六三品（三三九a）
(26) 象歩喩経、四〇品（二六三a）、四五品（二六五c）
(27) 七菩提分経、六五品（二七六c）
(28) 八道分経、六五品（二七七a）
(29) 次第経、六五品（二七七a）、七七品（二八一品）
(30) 因縁経、六五品（二七七a）
(31) 大因経、六五品（二七七a）、八四品（二八六b）、一二二品（三〇九c）、一六五品（三四〇b）
(32) 人経、六六品（二七七b）
(33) 猨喩経、六八品（二七八c）、一七〇品（三四四b）
(34) 瓔珞経、六九品（二七八c）
(35) 禅経、六九品（二七八c）、八三品（二八五c）
(36) 大因縁経、七七品（二八一b）
(37) 法印（経）、七七品（二八一c）、一五三品（三三二c）、一九〇品（三六三b）、一九一品（三六五a）
(38) 和利経、八四品（二八六a）、一一九品（三〇七b）
(39) 有因有縁経、八四品（二八六b）

(40) 法句（経）、八四品（二八六c）、八九品（二八八a）、九八品（二九一b）、一八二品（三五二c）、一九〇品（三六三b）

(41) 六六経、八五品（二八六c）、八五品（二八七a）

(42) 塩両経、九七品（二九〇c）、一〇四品（二九七c）

(43) 業経、一〇一品（二九六a）

(44) 分別大業経、一〇四品（二九八a）

(45) 業報経、一一〇品（三〇二a）

(46) 七種婬経、一一九品（三〇八a）、（七婬欲経）—一八一品（三五一b）

(47) 天問（経）、一二一品（三〇九a）、一二七品（三一四a）

(48) 師子吼経、一二七品（三一三b）

(49) 憂波斯那経、一三〇品（三一六a）

(50) 大空経、一三〇品（三一六c）、一五三品（三三三a）

(51) 羅陀経、一三〇品（三一七a）

(52) 無先経、一三〇品（三一七a）

(53) 梵網経、一三一品（三一七b）、一三二品（三一七c）

(54) 帝釈問経、一三七品（三二二c）

(55) 長爪経、一三八品（三二四a）
(56) 須戸摩経、一三九品（三二四b）、一六二品（三三九品）、一九四品（三六八a）
(57) 水沫経、一五三品（三三三b）
(58) 無量経、一五九品（三三七b）
(59) 牛糞経、一七三品（三四七a）
(60) 比丘尼経、一八三品（三五四a）
(61) 無始経、一八四品（三五四c）
(62) 五天使（経）、一八四品（三五四c）
(63) 瞿尼沙経、一八四品（三五五a）
(64) 慧義経、一八九品（三六〇b）
(65) 解無明経、一八九品（三六一a）
(66) 差摩伽経、一八九品（三六一b）
(67) 転法輪経、一九〇品（三六二c）
(68) 城喩経、一九〇品（三六三a）
(69) 七正智経、一九四品（三六六c）
(70) 多性経、一九六品（三六八c）

上記の外に、処処経と言うものがある。すなわち三五品（二五九c）、一二四品（三二一a）、一四〇品（三二六c）、一七一品（三四五a）、一八七品（三五八a）等に出ているのであるが、これは佐々木月樵氏が「訶梨跋摩論」（無尽燈八・一二の二二頁）に示されている如き個有の経名ではなく、諸処の経というほどの意味であろう。

本書において引用されている論書は、一部例外はあるが、大抵は有部系のもので、次の通りである。

(1) 六足阿毘曇、一〇四品（二九七c）、（阿毘曇六足）―一三二品（三一八c）

(2) 四百観、一〇五品（二九八b）

(3) 阿毘曇楼炭分、一一〇品（三〇〇b）

(4) 阿毘曇身、一三五品（三二〇a）

上記のほかに、唯だ「阿毘曇」とだけ言い、その説を紹介するものは多く、例えば三九品（二六一a）に二回、また四〇品（二六二a）、四四品（二六四b）、四九品（二六九b）、九四品（二八九c）、一三二品（三一七c）等にもあるが、これらは有部論書を指すことが、その引用文から知られる。

仏教の経や論のほかに、外道の書も亦『成実論』には名称が見え、又引用文がみられる。それは次のようである。

(1) 和伽羅（経）、六品（二四三c）、一三六品（三二一b）

(2) 世法経、一〇〇品（二九二b、二九二c）

(3) 違駄経、一〇〇品（二九二b、二九三a。二九三b）、（違陀）―一三六品（三二一b）、（違陀）―一七三品（一

四七ａ）

上記のほかに、外道の書を一般的に呼ぶものがある。すなわち邪見経書、九八品（二九一ｂ）、経書、一〇〇品（二九二ｂ）、外経、一七三品（三四六ｃ）、邪見経、一三六品（三三一ｂ）等がそれである。

この『成実論』には、馬鳴菩薩所説の偈が「十智品」二〇〇（三七二ａ）に引用されていることは注意を要する。また『成実論』には、その成立する少し後に製作されたと考えられる『倶舎論』と同じ引用書又は類似の引用書があることは注目すべきで、経では阿笈摩、解脱経、象迹喩経、大因縁経、大空経、大分別諸業契経（成実では分別大業経）、頻毘娑羅契経（成実では洴沙王迎仏経）、本生経、梵網経、六六契経（成実では六六経）等が共通の引用書である。また論書では『倶舎論』には発智論（成実論は阿毘曇身）、集異門足論、施設足論、法蘊足論、品類足論（成実では此等を纒めて六足阿毘曇とか阿毘曇六足という）の名を挙げている。この点から見ると、両者は類似点をもっている。しかるに『倶舎論』には上記のほかに問論、鄔波毱多理目足論を出しているが、『成実論』の方では提婆の著わした『四百観』（大乗中観派の論書）を掲げている。この大乗論書を引用している点で成実は倶舎とは甚だしく相違すると見てよい。また佐々木月樵氏の指摘の如く（無尽燈八巻九、二四頁）、先に掲げた『成実論』中に引用されている経の中、約四分の一は『大智度論』もしくは『十住毘婆沙論』に出るものと同じであって、これ亦注目すべきことである。すなわち『大智度論』では、清浄経、婆羅陀羅摩延経、解脱経、幻網経、和蹉経、禅経、梵網経、分別大業経、獅子吼経、天問経、大空経、長爪経、城喩経、多性経、法句経、つぎに『十住毘婆沙論』に出るものは欝陀羅迦経（成実では欝陀伽経）、法印経、法句経である。また『成実論』六品（二四三ｃ）には、一方で「声聞部の経」と言うてい

るかと思えば、他方では同論、一六一品（三三八c）には「菩薩蔵の中」と言っており、この菩薩蔵のほかに雑蔵（九九品、二九一c）をも説いている。それで『成実論』には三蔵（経・律・論）のほかに此等の二蔵をも加えた五蔵を説くことが知られるが、法蔵部と成実論師とにおいては菩薩蔵を説くことが一の特長とされている。しかも成実の場合には、菩薩蔵が、声聞部の経と対比されているのであって、この点から考えると、成実が大乗との深い関係をもっていることが推知される。まして成実に引用する『四百観』は、提婆の作であり、漢訳の『大乗広百論釈論』は、この書の後半の護法の註である。すなわち跋摩が成論を製作するに当たっては、大乗ことに中観派の論書を大いに学究したであろうことが推測せられる。したがって、本論を読んで知られることは、龍樹・提婆と訶梨跋摩とは、同一の空思想の流れにおいて存したということである。

第四章　所属の学派

ここに今論じようとする『成実論』の所属の学派の問題に対しては、古来より種々に考究され、多くの説があり、それにはそれぞれ理由がある。随って、何れが正しいかをにわかに決することは難かしい。それは要するに、その摂属を決するに足る充分な資料が揃うていないことによるのである。

まず『出三蔵記集』一一（大正五五・七八c以下）に載せられている玄暢作の訶梨跋摩の伝記によれば、既述の如く、この論

の作者につき、大要つぎの如く語っている。

(イ) 仏の泥洹の後、九百年に、訶梨跋摩は中天竺に出世した。(ロ) 初め彼は、世典・囲陀 Veda. 陰陽奇術、その他に通暁した。(ハ) また薩婆多部の達摩沙門・究摩羅陀の弟子となり、大迦旃延の著わした大阿毘曇を学んだ。(ニ) 巴連弗 Pātaliputra で、大乗遵奉の僧祇部の僧を知るに至って、方等研究をなし、意を九部に注ぎ、やがて五部を澄汰し、異端を商略し、迦旃延を考覈して、その偏謬を斥け、繁を除き、末を棄て、本に帰して、成実を撰述した。

この伝えと『成実論』自体の内容とより窺うに、宇井伯寿博士も指摘される如く(国訳一切経、論集部三、解題三頁以下参照)、著者は外典をも学究し、即ち数論・勝論・正理の諸派にも通暁していたようである。また本論中の引用書に、大乗中観派の提婆(一七〇—二七〇年頃生存)の著、『四百観』を見出すことができる。この書は『西蔵大蔵経』の「丹殊爾」に含まれる「中観部」(No. 5246) に現存している。その梵語名は "Catuḥśataka-śāstra" で、『四百論』と飜訳される。

そこで、このように部派にも大乗にも通暁した人の著作を、何派のものとすべきか、にわかに決し難いのも無理からぬことである。古来より立てられた説には、曇無徳部とする説のほか、譬喩者、経量部、取長棄短、説一切有部、大衆部、大乗、多聞部とする説などがある。以下において、これら諸説に検討を加え、私見を述べて一応の結論を出したいと思う。

第一節　曇無徳部とする説

慧遠(五二三―五九二)の『大乗義章』一七本(大正四四・七九七b)には、須陀洹向の解釈をなし、それに六項目ある中、第一は境に約して分別するが、その文に次の如く説く。

境に約すと言ふは、曇無徳[32]に依らば一時に諦を見、薩婆多に依らば前後に諦を見る。一時と言ふは、案ずるに彼の宗に依らば、先に見前の煖頂忍の中に於て別して諦空を縁じて、総じて純熟ならしめ、次に世間第一法の中に於て、総じて四諦の名用虚仮を縁じて、之を以て詮と為し、後に無相に入って総じて四諦を見、一切法空にして念念に増明にして、都て間絶無し。成実法の中は、此の義を存依す。

と。その慧遠は『続高僧伝』八(大正五〇・四九〇a)によれば、部派の論書に通暁し、曇無徳部の『四分律』を学んだと伝えられている。

『異部宗輪論述記』(発軔、中、八右)によれば、この部は経律論の三蔵の外に、呪蔵・菩薩蔵(分別功徳論にこの五蔵を出す)を説く点で、化地部と袂をわかつと言われ、この部の律である『四分律』には、又別の五蔵を説いているが、さきの五蔵は部主の法蔵 Dharmagupta が唱えたものであろう。ちなみに、呪蔵を数えるのは法蔵部・大衆部、また菩薩蔵を数えるのは法蔵部・成実論師である。

犢子部も過去・未来・現在・無為・不可説(これらは有為聚・無為聚・非二聚の三にまとめうる)を主張したらしく、『成実論』三の「有我無我品」三五(大正三二・二六〇c)にも之を紹介している。そして『成実論』一〇「辺見品」一三二(大正三二・三一七b)には、五陰につき非一非異を論ずるところもあり、(本書、第二章、第五節、七、辺見の項参照)この論と犢子部と、ある面では類同のものを持つとは言え五蔵の内容が異なり、この論を犢子部のものとなしえないこと勿論である。また犢子部[33]が非即非離蘊の我

を立てるのに対し『成実論』では、「身見品」一三〇（大正三二・三一五c以下）に離陰の我も、不離陰の我も、すべてこのような我をみとめない。すなわち言う。「問ふて曰はく、五陰の中に於いて、我の名字を作すに何の咎ありや。瓶等の物に各〻自ら相あり、是の中には過なきが如く、我も亦た是の如し。又若し陰を離れて我ありと説かば是れ応に咎あるべし。答へて曰はく、陰を離れずして我を説くと雖も亦過あり」と。そして有部と同じく、我の心を無我の五陰において起す理由を「無始の生死に於て久しく我相を集むれば、則ち其の瓶等の相の如くならしむるものを成ずるが故に我心を生ず」となし、この点からみて本論は、決して犢子部と同じ思想とはなしえない。

『成実論』の開巻第一の「具足品」一（大正三二・二三九b）に、この論は三蔵中の実義を正論するものと言い、また本論の「有相品」一九（大正三二・二五三c）にも、三蔵の名称を掲げており、据りとするところは三蔵であろうが、この三蔵以外のものを認めないのではない。すなわち本論の「悪覚品」一八二（大正三二・三五二c）には、修多羅・比尼・阿毘曇・雑蔵・菩薩蔵の五蔵を説く。そしてこの中の雑蔵は他処に二回（一心品と大小利業品）ほど出ている。特に菩薩蔵の方は、本論の「六三昧品」一六一（大正三二・三三八c）に引いて、正義に背反しない証明としているので、『成実論』は、経典をみるのに、三蔵のほかの二蔵を、少なくとも無価値とは考えないという寛容の態度をとるものとうかがえる。

本論の「四法品」一六（大正三二・二五〇b）をはじめ、「三善品」六、「色相品」三六、「立有数品」六一、「一切縁品」一九一などにも、依法不依人・依了義不依不了義・依義不依語・依智不依識の所謂る四依の法を説く。これは龍樹の「大智度論」九の四依の文を承けたものかも知れないが（本論中に竜樹の弟子、提婆の著書を引用することからも此事が考えられる）、『成実論』においては、未了未尽理で、究竟しない経は捨て、了義の経ならば、決してセクト的偏狭に陥らないで、何経であって

も、それを取り上げるべきことを原則となすことを示すようである。

また本論の「三善品」六（大正三二・二四三b以下）には、

有ニ声聞部経。但声聞説。……是法根本皆従レ仏出。

とあり、これで見ても『成実論』は、寛容の態度で経典を取扱い、仏教とは仏意にもとずく教説となしたもののように考えられる。それはともかくとして、『成実論』の五蔵説は、曇無徳部のそれと一致しないものを含むかのようで（曇無徳部は咒蔵となし、本論には雑蔵としている）、本論を曇無徳部のものとは決し難いようである。

第二節　譬喩者とする説

『三論玄義』（大正四五・三b）には、『成実論』は「毘曇を偏斥し、譬喩に専同する」との一説を紹介している。この譬喩者[34]（譬喩師と呼んでもよい）は、『成唯識論述記』四本（大正四三・三五八a）によれば、経部の異師と見なされる。そこでは経部の異師である鳩摩羅多 Kumāralāta（訳名は童受、又は童寿）を譬喩者とし、彼をその部の始祖として伝え、彼の説を受けた室利[35]邏多 Śrīrāta（勝受）も経部の学匠とされるが、これら二師の史実やその経部の宗義変遷との関係等については、現在のところなお詳細は不明と言わねばならない。しかし既に示した如く、『成実論』の作者は、有部の究摩羅陀を師としたという伝説があり、その人は鳩摩羅多（経部の異師）と同一人となしうるならば、この『成実論』は鳩摩羅多の弟子訶梨跋摩の作で、譬喩者の論といえそうである。

また注意すべきは、『婆沙論』七七（大正二七・三九七b）において、四諦の体性に関して紹介されている譬喩者の説と、『成実論』二「四諦品」一七（大正三二・二五〇c以下）における四諦の体性の解釈との間に、左図の如く類同のみられることである。

四諦＼二派	譬喩者	成実論
(1) 苦	名色	三界乃至五陰十二入十八界十二因縁二十二根等
(2) 集	業・煩悩	業・煩悩
(3) 滅	業煩悩尽	三心滅
(4) 道	[36]奢摩他・[37]毘婆舎那	三十七助菩提法

この図において(1)苦諦、(2)集諦の解釈は、両者殆んど同じである。本論に、苦諦は三界乃至二十二根等と説いていても、これらを略摂するならば名色となしても差支ないはずで、そうとすれば両者は一致に帰する。(4)道諦を本論では三十七助菩提法と解するが、これをまた本論の「定因品」一五五（大正三二・三三四b）では、八直聖道ともなしている。そして本論の「止観品」一八七（大正三二・三五八b）には、三十七助菩提法の中の七支一一について、止・観の二に略摂しており、中にも八直聖道（八聖道のこと）は、三は戒、二は止、三は観であって、その戒は止に摂めうるとするから、要するに止観にほかならない。そこで(4)道諦も本論と譬喩者とが一致に帰する。ちなみに有部系統の人（一説には経部の異師）婆須跋摩の著『四諦論』四（大正三二・三九九b）にも、三十七品は八正道に摂まり、八正道は止観となしている。

ところで譬喩者と『成実論』と著るしく相違するのは(3)滅諦の解釈である。滅諦の解説においては、後に詳述するが、本論は、いわゆる部派に絶えてないところの特別の組織をもっている。それは中観派的空思想であることは疑う余地がない。随って、詳しく検討すると、四諦の解釈において両者はよく似たところと甚だしく相違するところとあって、之を直ちに譬喩者の説とは断じ難いようである。

第三節　経量部とする説

『三論玄義』(大正四五・三b以下)には、次の如く説く。

真諦三蔵云はく、経部の義を用ひるなり。倶舎論を検するに、経部の義多く成実に同ず。

と。又賢首は『成実論』を経部の別師となし、慈恩や普光は、本論は経部を師宗としたとなしている。このことにつき、宮本正尊博士は、その著『根本中と空』(一五七頁参照)において、また水野弘元博士は『印度哲学と仏教の諸問題』(五〇〇頁参照)において触れている。そして『倶舎論』に出る経部の義には本論に同ずるものが多いことは見のがせない。宮本博士は上掲の書(三一七頁)に、小乗の六宗、大乗の二宗を表示し、成実は大乗の勝義皆空宗（中観）や応理円実宗（瑜伽）でなく、また成実は我法倶有宗（犢子部）、有法無我宗（薩婆多部）、法無去来宗（大衆部）、俗妄真実宗（説出世部）、諸法但名宗（一説部）とは異なって、説仮部、経部と同じく現通仮実宗であると示している。しかし必らずしも経部と成実との説において、両者全同という意味で、中国の諸師が同列に述べているのではある

まい。

この論の中、七百回を超える経文の引用（多くは短文）があることは、直ちに理証を用いることに重点を向けることを差し控えて、主として経を以って量とする経部の仕方かと思われる叙述のようでもある。宇井博士は、高野山大学所蔵本の『小乗成実論要目備目』なる写本を参照し、経量部とする説を穏当となし、次の如く述べる。

内容は初めに目録として成実論の目録を挙ぐる所七枚、今将釈此論大分二段云々の部が一枚、成実大小論の部が二枚半、成実論の各品の要文を抜書して大要を知らしむる部が五十七枚半より成って居るものである。成実論が大乗か小乗かの論に於ては大小乗両方であるとし、古来異義あるも論は経部の摂で、大衆部より出で大衆部に大乗を雑へ、経部のものとしても大に大乗を混じたものとなす趣意で、穏健な説である（国訳一切経、論集部三、解題二二頁以下参照）

と。このように経部説とみる学者は今日かなり多いと思われるが、しかし本論には大乗論を受け容れる縦容な態度がある点、あるいは本論中に、三心の滅を滅諦と解した点、あるいは五位八十四法（この諸法の数については異説がある）を説く点などより考えるとき、直ちに本論を経部とはなし難いようである。

第四節　取長棄短とする説

『三論玄義』（大正四五・三b）に依るに、次の如く説く。

有る人言はく、善を択って而して従ひ、能有れば必ず録す。衆師の短を棄てて、諸師の長を取る。

と。これは『出三蔵記集』一一（大正五五・七八c以下）にある玄暢（四一六―四八四）の「訶梨跋摩伝記」の終りに出る次の文を重視するならば、あるいは成立しうるかとも見られる説である。

澄二汰五部一。商二略異端一。考二覈迦旃延一斥二其偏謬一。除レ繁棄レ末慕レ存二帰本一。造二述明論一。厥号成実。（大正五五・七九a）

この文を書いた玄暢は、華厳の疏釈をはじめて中国で造った人で、三論を善くし、玄高（四〇二―四四四）の弟子とされている。師匠の玄高は[38]仏陀跋陀羅（三五九―四二九）に師事したという。さきの訶梨跋摩伝記の源泉は、玄暢が師匠の玄高から入手したものか、鳩摩羅什（三四四―四一三）の弟子あたりから聞いたものか、何れにもせよ、印度に伝えられた訶梨跋摩の伝記を耳にしたのであり、その記事の骨子は、訶梨跋摩が博学で、諸部を学びつつも、それに慊らなかったことを示すものである。

上述した点を考慮するとき、本論は取長棄短の説となすことに理があるかのようである。かつて宇井博士は（国訳一切経、論集部三、成実論解題八頁以下参照）、本論の内容がいわゆる理長為宗的に各派にわたっている点から、何れかの一派と見ないとの説に賛同し、宮本博士は（前掲書一、五六頁）、訶梨跋摩も世親も童受の流れを汲んでいるから（童受作の中道偈を成実論、倶舎論何れも引用）、末経師と呼んでよい人びとで、両師ともに理長為宗の立場であろうと見ている。これは『三論玄義』に、「倶舎論を検するに、経部の義は多く成実に同ず」という吉蔵の説から導かれるものであろう。

古来、『倶舎論』を考究した学者の間に、『倶舎論』の摂属は、(イ)有部か、(ロ)経部か、(ハ)末経師か、(ニ)理長為宗か、(ホ)その顕宗は有部であって、その密宗は経部であるとすべきか、という問題がある。私は『倶舎論』製作当時

の世親の部宗は、あくまでも有部と考える。もっとも有部そのものの教義は種々の点で弱点をもつから、主として経部の考えを納れて（全部が経部に依るのではない）有部教義の改造を企てたとする説を可とする。今この私の取る説について、その理由を述べる遑はないから、それは省略するが、経部の義、多く成実に同じ、倶舎も成実も同例に見る考えに立ち、『成実論』は理長為宗であると考えることには賛同しえない。たとい『成実論』と『倶舎論』との間に、あるいは訶梨跋摩と世親（倶舎論製作当時の世親）との思想傾向において、多少の類似の点が見られるにしても、両論は厳密には一致しておらず、両者を同例とみなす立場から、理長為宗とはなし得られないであろう。

すなわち『成実論』は空の立場、『倶舎論』は有の立場であり、また『成実論』の引用書中には大乗論（四百観）があり、『倶舎論』には、大乗論を引用しない。さらに『成実論』は『発智論』の意を至上のものとせず、それを斥けて、後述するごとく論の組織を独特のものとし、滅諦の説明には『百論』の組織をさえ用い、滅諦を説明して三心の滅という。之に対し『倶舎論』は、詳名を「阿毘達磨倶舎論」と言い、「対法の蔵」を意味し、その「蔵」とは八蘊の組織をもつ所謂る本論（旧訳は八犍度論、新訳では発智論）に外ならず、それを全的に受け容れ、その真意の開顕を志し、所謂る迦湿弥羅の義理を成ずることに専念しているのである。

このような相違は根本的相違であり、こうした二論を同例と見做して、理長為宗という面では同じとしたり、あるいは二者を大まかに見て経部的であって等しいものとし、何等の摂属のない或るものが『成実論』であると主張することには、穏当でないものが感じられる。

第五節　説一切有部とする説

『出三蔵記集』一二(大正五五・七八c以下)に載せられている「訶梨跋摩伝記」に、『成実論』の作者は、かつて有部の達摩沙門・究摩羅陀の弟子であったという。またその伝えに従えば、彼は有部の大成者たる迦旃延の作った数千偈の大阿毘曇を学び、文義に精通したらしい。このような、師匠とか学究内容とかの方面から類推するときは、彼を有部の僧とみるという考え方も成り立つかと思われる。かの「伝記」に「迦旃を考覈して、其の偏謬を斥け、繁を除き末を捨てて、帰本を存せんことを慕ひ……」とある文章も、彼が有部の従来の旧説に慊らず、教義の改善を志したとは言え、しかしあくまで有部の僧としてとどまったろうとの見方も立てられるであろう。本論の「繫業品」一〇三(大正三二・二九六c)を開けば、「諸々の生ずる所の法は、皆業を以て本と為せば、若し業の本なくば、之何んぞ能く生ぜんや」と説かれていて、これが有部の業感縁起の思想と同じ趣きであることは誰人にも知られる。また「法聚品」一八(大正三二・二五三c)には、有部の説の通りに三世両重の因果を説き、つぎの如く結び、後に真智の立場即ち諸法の自相空を身に体得すれば、無窮の輪転をとどめうることを示している点は説一切有部の説を彷彿させているようにもうけとられる。其の「法聚品」にいう。「是の故に此の十二分は輪転して無窮なり。能く真智を得るときは則ち諸業を集めず、諸業が集まらずんば則ち生有ること無し。生は起成に名づくればなり。若し人にして此の正論を習はば、則ち諸法は皆自相空にして諸業を集めず、諸業が集まらずんば、則ち生有ることなく、生有ることなきが

故に、老死憂悲苦悩は都て滅すと知る。故に自利し兼て衆生を利し、漸に仏道を成じ、自法を熾然し、他法を滅せんと欲せば、当に此の論を習ふべし」と。

また本論に引用される論書は『四百観』を除けば、大部分は有部系論書であるという点からも、この論は有部のそれであると言えそうである。しかし『成実論』そのものは、何処にもそれを有部であると示す明了なものがない。これは『倶舎論』において、明らかに有部ということを示す語（迦湿弥羅の義理成ずと説くのもその一例）のあるのとは異なっている。

又つぎに説明する如く、『成実論』の説と有部のそれとの間に明了な相違があるから、本論は有部であるとの説は支持しえない。

まず有部では中有[39]（中陰とも訳す）を実有となし、『倶舎論』にも、世親は中有ありという説に賛同するが、『成実論』の「無中陰品」二五（大正三二・二五六c以下）では成実の立場を示して中有はないという。

また有部では諸法の分類を大体において五位七十五法（この数については問題がある）となすのに対し、『成実論』は八十四法（この数については異説あり）となしていて、両者は一致していない。そして有部は心法と心所法との両者が相応するから、刹那の心聚に受・想の諸法があるとする（相応を認める）が、『成実論』の「無相応品」六五（大正三二・二七六b）は、心法のほかに心所という別体のある法を認めないから、両者の相応ということはあり得ないとみる。あるいは有部では、四大を実有となすのに、『成実論』の「四大仮名品」三八（大正三二・二六一b以下）では、色等の五塵（能造）は実となし、四大の方は、五塵で造られる（所造）から、仮名法にすぎないとしていて、有部とは異なる。

さらに有部では、修道論上に重要のものとされる戒体の取扱い方において、律儀無表を色として認めるに対し、[40]『成実論』ではこれを非色非心とし、本論の「業相品」九五（大正三二・二九〇b）には、法として心不相応行法に摂める。すなわち無表業（無作と訳す）は法として之れを「得」のこととして取扱っているのである。『倶舎論』の世親は、有部の示す無表色実有の証明を認めず、心不相応行法を仮立とするから、不相応行法の「得」を実法とはしない。そして世親は、無表の考え方を排斥するが、訶梨跋摩はそれを採用し、ただ有部とは取扱いを異にするのみである。しかるに世親の場合は、種子の説をもって無表に代え、之れで説明してゆく。要するに戒体については、各派の間で取扱い方が相違し、有部・中観・瑜伽等の間にも説を異にし、『成実論』には有部とは異なる独特の説があるのである。たとえば本論の「九業品」一一五（大正三二・三〇四b）には意業無作を説き、これに生果の功能を認め、さらに此論には無作（無表）相続の理由を、意識の起す業力によるとする。これらは有部の説とは根本的に異なっているといわねばならない。

また本論の「智相品」一八九（大正三二・三六一b）には、諸法実相と説き、又同じく「智相品」一八九（大正三二・三六二b）に諸法無性と言い、大乗思想を用いていることは争えず、以上の諸点をも併せ考えてみるとき、本論は有部の説とはなしえない。

第六節　大衆部とする説

『出三蔵記集』一二(大正五五・七九a)の「訶梨跋摩伝記」には、つぎの如く説く。

時に僧祇部の僧有り。巴連弗邑に住し、並べて大乗を遵奉せり。云はく、是れ五部の本なり。久しく聞く、跋摩、才群彦を超へて衆師の忌む所と為る、と。相与に慨然たり。

と。これは解釈の仕方に依っては、訶梨跋摩は大衆部の僧かとさえ思わしめるものがある。本論の「根塵離合品」四九(大正三二・二六九a)には「彼の巴連弗等の近き国邑を見ざるや」と記し、本論成立の地が巴連弗の近辺であったことを知るが、そこの大衆部の僧と訶梨跋摩の両人が意気投合したという記事は、一見、この論を大衆部のものではないかと想像せしめるものをもつようである。

また『成実論』には左の如く『増一阿含経』と呼ばれるものの引用文が出ている。

(イ)　増一阿含如来品――三不護品（　五）
(ロ)　増一阿含――故不故品（　九七）
(ハ)　経(増一阿含経二三に相当文あり)――行苦品（　七九）
(ニ)　如来品――善覚品（一八三）
(ホ)　如来品――一切縁品（一九一）

この中、「如来品」というのは、現存の『増一阿含経』にない品名である。そこで考えられることは、現存の漢訳阿含経や巴利の『増支部経典』とは違った系統の『増一阿含経』を『成実論』では用いていたと言うことである。また「行苦品」には「経の中にて仏は説く」とだけ言い、何経か何品か具体的な名称が判明しないのに、漢訳『増

一阿含経』（二二三）にその相当文があるから、『増一阿含経』は『成実論』にとって、甚だ重要の意味をもつものであったことが知られる。

ところで、『増一阿含経』の漢訳本は、果して何派のものかについては、古来異説が多い。これには左の如く少なくも六説ほどはあるようである。

(イ) 大衆部とする説　（慈恩・法幢）
(ロ) 界外大衆部とする説　（湛　慧）
(ハ) 諸部の通誦とする説　（松浦僧梁）
(ニ) 説仮部とする説　（赤沼智善）
(ホ) 法蔵部とする説　（一　説）
(ヘ) 有部本を大衆部本により修補すとの説　（梁　啓　超）

ここに詳しく理由を述べる遑はないが、私には梁啓超の説（梁任公近著第一輯中巻、二八七頁）が穏当と思われる。そこで『成実論』には、四阿含中では他の阿含名を挙げることなく、『増一阿含』の名を出すのみであり、之を重要視したことは事実としても、『成実論』に引用の『増一阿含経』は、はたして大衆部のものであり、この論は大衆部に属するものとなしうるか否か、甚だ疑問である。なぜかと言えば、『成実論』に引用の上記五ヶ所の文は、厳密に言えば現存の漢訳巴利両方（増一阿含・増支部として）に存在しないという点から推考しても疑問は消えないからである。

このように考えるならば、『成実論』は『増一阿含』を重視したという点のみからは、大衆部の書とは断定し難い。

第七節　大乗とする説

境野黄洋博士は「成実大乗義」という論文の中で（常盤博士還暦記念、仏教論集、参照）、唯成論大乗師等の古成実家が、之を大乗と見て居たと言ふことは、それは此等の人々の新義ではなく、訳者以来相承の学説が、三大法師に至りて大成したと見るのが、どうも至当なものの様に思はれるのである。と説いている。中国においては吉蔵[41]等が成実小乗の主張をなした（三論玄義参照）後には、成実は小乗であるとするのが定説であるかのように考えられた。しかし上述の如く、それ以前には成実大乗義が鳩摩羅什の翻訳の時から通用していたように見うけられる。

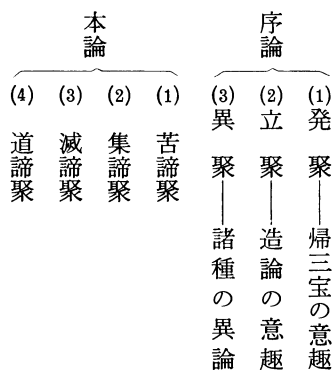
はたして今日の学究上、成実を大乗説としてよいであろうか。稲葉円成氏は『無尽燈』（一八巻一〇、一頁以下）の「龍樹と訶梨跋摩の空思想に就て」という論文において、両者間に大乗・小乗と明了に見分けうるような溝渠は存しないと述べ、又（同上、六頁参照）次のようにも説く。

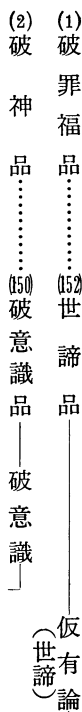
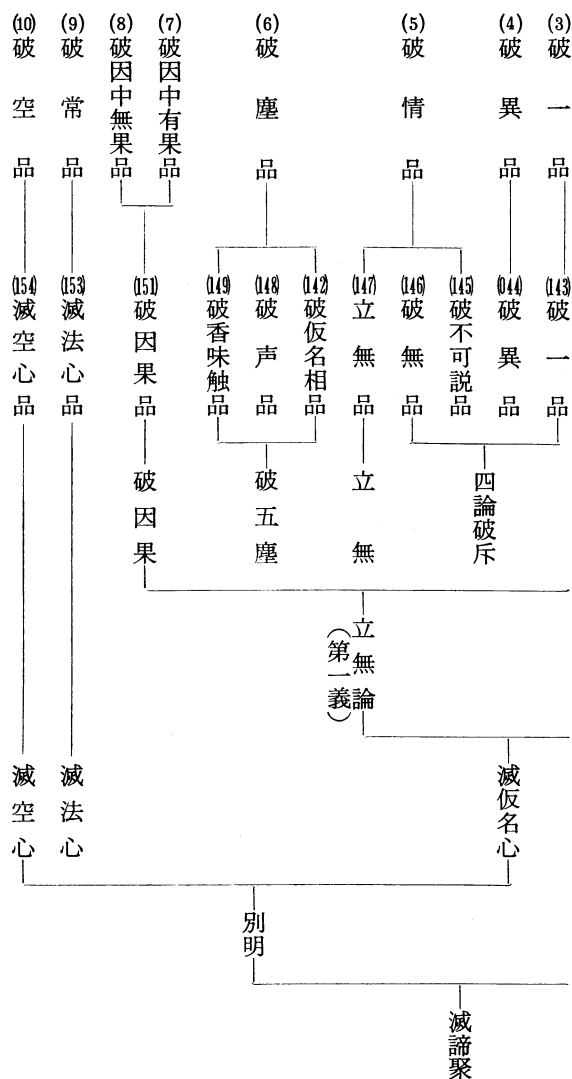
龍樹の八不によって言顕はさうとして居る空思想と、跋摩の無我によって言顕はさうとして居る空思想とは甚だよく似通ったものと言はなければならぬ。ただ成実には生死即涅槃という様な中観論に仄かに見える積極的

実相論の影が甚だ薄いといふだけが異っているのである。

さて、この『成実論』の組織は左図の如くである。

序論
- (1)発　聚――帰三宝の意趣
- (2)立　聚――造論の意趣
- (3)異　聚――諸種の異論

本論
- (1)　苦諦聚
- (2)　集諦聚
- (3)　滅諦聚
- (4)　道諦聚

この本論中、最も特色あるものは、滅諦聚の解説に外ならない。それは全たく『百論』の組織を借用したもので、この点からみれば、『成実論』は概して大乗中観派の説となしうるものがある。『百論』(大正三〇・一六八a—一八二a)と『成実論』(大正三二・三二七a—三三四b)との二論の組織を対照して次に表示しよう。

(百論)	(成実論)	
	△(141)立仮名品	総説
(1)破罪福品……	(152)世諦品	仮有論(世諦)
(2)破神品……	(150)破意識品	破意識

右の図示において点線のところは、直ちに両論相対応するとは見られない。併し内容を詳しく検討するときは両者対応することを知るのである。即ち『百論』の(1)「破罪福品」が目指しているのは、外人（外道）諸派の罪福の教を批評しつつ、仏教の罪福の教の勝れた意義を明らかにし、進んで罪行を捨て、福行に依るべきことを教えるのであって、そういうところは世諦の立場であり、『成実論』の(152)「世諦品」に対応すると見て差支ない。しかし

『百論』の同品では、最後において次の如く説く。

福を取れば人は天中に生じ、罪を取れば三悪道に生ず。この故に無相[42]の智慧は最第一なり。無相とは、一切の相を憶念せず、一切の受を離れ、過去未来現在の法に心所著なきに名づく。一切法は自性無きが故に則ち所依無し。これを無相と名づく。この方便を以ての故に能く福を捨つ。……

と。この文より窺うに、罪行を捨てて福行に依るのは、世諦の立場で、第一[43]義空の宗教的立場においては、福行をも捨つべきであるとなすのである。これが此の品の名称の示す所でもある。これに近い思想は『成実論』の「二世無品」一二(大正三二・二五五c)にもあり、「仏の法の中に於いては、若しは有、若しは無、皆方便の説にして、罪福の業因縁を示さん為の故のみ。第一義に非ず。因縁を以ての故に衆生ありと説くが如く、去来も亦爾り」という。ところで、『百論』の「破罪福品」に対し『成実論』の「世諦品」では、積極的に世諦を立てるのであり、その点が『百論』と異なる。即ち言う。

汝は種種の因縁に法は皆空なりと説くと雖も、是の義は然らず、所以は何ん。我は先に説きたり。若し一切にして無ならば、是の論も亦無なり。亦諸法の中にも在らず、是の如き等、空を破せしも、汝は竟に答へず。猶ほ故らに空を立つ。是の故に一切の諸法は無きに非ず。

と。此の両論は、世諦についての立場が異なるから、品名を異にするけれども、両論の夫ぞれの品が相対応していることは認められるであろう。

次に『百論』の(2)「破神品」は我の思想、即ち勝論派等に立てる ātman[44](自我、本体)の思想、数論派の puru[45]

sa（丈夫、神我）の思想を破斥するものである。これは、或る精神的本質をもった形而上学的絶対者を意味する。そこで此れは『成実論』の(150)「破意識品」において破斥する意識とは同じでない。併し実体的に眺めて、「意識が現在の色香味触を取る」とする考え方を破斥する点で、精神的本質を持ったもの（我）と似たところがある。即ち外道を破斥する面がないけれども、『成実論』では、内道（仏教）において、固定的実体観をなすもの（意識）を破斥するわけである。外道は「破神品」に依るに「若し神と意と合すれば、勢の発するを以ての故に念生ず。何となれば、神と意と合すと雖も、勢発せずんば則ち念生ぜず」と説き、精神作用の発生には神を関与せしめるが、同品に依るに仏教では「若し念生ずれば、是の時知り、若し念生ぜずんば是の時知らず。応に念即ちこれ知なるべし。神復た何の用ぞ」と説く。ここでは神は明了に破斥されおわるのである。しかるに『成実論』の「破意識品」では、その我（神）の破斥されおわったところにみられる「意」とか「知」とか「念」とか言われる法が残るところから、新たに問題がはじまるのであって、そこで「破神品」と言わず「破意識品」と名を立てて、意識というものを我性を以って解することを許さず、無自性のものであることを示すのである。随って両論の二品は表面上は対応するとは見えないが、内実においては、対応するものであると認めうるようである。

上の表図に依って知られることは、『成実論』の方が『百論』よりも組織の上で進展の跡が見られるのであり、すなわち「立仮名品」というものが『百論』の方には無い。また破不可説・破無・立無という細かい仕分けをして、『百論』に所謂る破情というているものを詳細にしていることは、右の表図によって知られる。そして両論を比較して、全体的に言えることは、『百論』の方が破斥するということにおいて強いものがあり、『成実論』の方

は、空思想とは言っても、二諦の区別を明かにしていて、一方に仮有を説くが、他方に無を立て、しかも中道の立場を打ち出そうとしている意図がみられ、顕正の面において、『成実論』は『百論』よりも強いものがあると言えるようである。

右の表について、紙面の関係で詳しく両論対応の理由を述べえないが、表だけによって見ても、中観派の論書である『百論』の全組織を用いて、『成実論』の滅諦の説明をなしていることは明了である。

『成実論』には具体的に経名を明示するものが七十経、「経に言はく」とするものが、七百前後ある。その七十経の中、約四分の一は佐々木月樵氏が『無尽燈』(八巻九、一二四頁)に、発表された如く、龍樹の著とされる『大智度論』若しくは『十住毘婆沙論』に出るものと同じである。又『成実論』の「三受報業品」一〇五(大正三二・二九八b)に『四百観』を引用し、その文には「小人は身が苦しみ、君子は心が憂ふ」という。この『四百観』一六品は提婆の作で、『西蔵大蔵経』の「中観部」におさめられており、前半八品は、チベット訳にのみ存するが、後八品は漢訳『広百論』に存する。この『四百観』の短い一文の引用を以て、『成実論』を大乗となすことは難かしくとも、先に表示した如く、『百論』の全組織を用いて空を説いている点は、『成実論』を大乗とする説を大いに援けるものとみられる。ことに、次に示す如く、試みに拾い上げただけでも中観派的用語のあることを注意すべきである。

(1)「諸　法　実　相」……………有相品、智相品

(2)「諸法の如法の実相」…………衆法品

(3)「諸　法　無　性」……………智相品

(4)「不空に因る故に空性あり」…………八解脱品

(5)「中　　道」…………一切有無品、身見品、立仮名品

本論の「不相応行品」九四(大正三二・二八九c)には、「亦有る余の論師は別に、如・法性・真際・因縁等の諸ゝの無為法ありと説く」という。此文中の如・法性・真際は上記の諸法実相等の語と異ならない意味のものであるが、そういうものを別の実有のものと主張しないのが『成実論』である。すなわち有部が主張する実有の無為ということは之を拒否し、大乗の説を用いて、これらを解するものと考えられ、これは成実大乗説の一の根拠とされうるであろう。

なお本論中、諸処に、全たく大乗思想を彷彿させているものがある。例えば(1)大乗的二諦説がみられるが、まず「四無畏品」三(大正三二・二四一b)には「仏は二諦を説きたまふ。所謂る世諦と第一義諦となり」と述べ、「二世無品」二二(大正三二・二五五c)には「仏の法の中に於ては若しくは有も若しくは無も皆方便の説にして、罪福の業因縁を示さんが為の故なるのみ。第一義には非ず」と言い、二諦区別の意を示し、「立無品」一四七(同三三〇c)には「一切の分は皆分析し壊裂せば、乃ち微塵に至り、以て方に塵を破せば、終には都無に帰す可ければなり。又一切の諸法は究竟して必ず空智を生ず。是の故に第一義の中には諸分は皆無なり」と説き、世諦は有分、第一義諦諸分皆無と示している。業についても二諦の考え方が導入され、「色入相品」五五(同二六三b)には、第一義の身業なしという。文にいう。

「問ふて曰はく、去るを身業と名づく。若し去ることなくんば則ち身業なきなり。答へて曰はく、世俗の名字の故に身業あり。第一義には非ざるなり。問ふて曰はく、若し第一義の中に身業なくんば、第一義の中には亦罪福もな

し。罪福なきが故に、亦果報もなし。答へて曰はく、法が異処に於て起る時は、若しくは他を益し他を悩ますが故に、罪福を成ずるなり。応に難ずべからず」と。ここに罪福ありとすることが世俗の上に厳存することを示しているのである。つぎに(2)大乗的中道が見られ、「一切有無品」二三（同二五六b）には「又仏法中にては、方便を以ての故に一切有とも一切無とも説くも、第一義にはあらず。所以は何ん。若し決定して有ならば即ち常辺に堕し、若し決定して無ならば即ち断辺に堕し、此の二辺を離るるを聖中道と名くればなり」と言い、「身見品」一三〇（同三二七a）には「第一義の中には老死等なく生は老死に縁たりと言ふは、皆世諦を以ての故に説くなり。是を中道[46]と名く」と説き、「立仮名品」一四一（同三二七b）には「五陰相続して生ずるが故に断ならず。念念に滅するが故に常ならず。此の断常を離るるを名づけて中道と為す」と述べている。また(3)直接に一切衆生悉有仏性と示す語はないが、心性が浄くなったり、穢れたりすると示すところには、それに何程か通じるものがないことはない。即ち「立無数品」六〇（同二五七a）に経文を引用して「心垢なるが故に衆生垢なり、心浄なるが故に衆生浄なり」というのが、そのことを示唆するかのようである。さらに(4)大乗的修行道とみられるものが示される。即ち「大小利業品」九九（同二九一b）に次の如く説く。

問ふて曰はく、何等の業が能く阿耨[47]多羅三藐三菩提を得るや。答へて曰はく、檀等の六波羅蜜にして具足すれば、能く阿耨多羅三藐三菩提を得。此の善業が次第に転た薄きに従って、辟支仏の菩提を得、転た薄くして声聞の菩提を得。若し増上の四無量心を行ずれば、有頂に生ずることを得るも、四無量を行ずること、次第に転た薄くして次に下地に生じ、四無量心を行ずること小にして転た薄きと及び定戒の因縁に随ふとの故に色界に

生じ、布施と持戒と修善との因縁を以ての故に欲界に生ず。

と。つぎに又(5)声聞道と仏道との仕分けをして「初五定具品」一八一（同三五一b）に「又声聞の持戒は但だ泥洹の為のみなるも、仏道を求むる者は、大悲心を以て、一切衆生の為に戒相を取らずして、能く此の戒を菩提性の如くならしむ。是の如き持戒を名づけて清浄と曰ふ」と説く。さらに(6)本論の「仮名相品」一四二（大正三二・三二八c）には、「四論あり、一には一、二には異、三には不可説、四には無なり。是の四種の論には、皆過咎あり。故に知る、瓶等は是れ仮名有なり」と説き、「破無品」一四六（同三三〇b）には、「問ふて曰はく、無論の中に何等の過ありや。答へて曰はく、若し無ならば則ち罪福等の執、縛解等の一切の諸法も無かるべし」と示して、戯論の超越を述べている。なお(7)「十力品」二（同二四〇c）に「仏は衆生の諸根の利鈍を了知したまふ。……復た二道あり、難道と易道なり」と説き、又「法聚品」一八（同二五二c）には、苦難行道、苦易行道、楽難行道、楽易行道という四道を説き、あたかも『十住論』の「易行品」に説かれる大乗の難易二道に彷彿たるものがある。上述の如き本論中の叙述よりみるに、本論は、大乗論書となすのが穏当かともみられる。ところで、『三論玄義』には、十義をもって成実は明らかに小乗であると証明するが、その中、第九の「傷解行」(48)において、成実の空ではなお不空を説かないと言うが、上に掲げた「八解脱品」の文は不空を説くものである。何回も不空を述べていないというだけである。かくて『成実論』は大乗を宗とするとの説が有力とみられるようであるが、実は之に賛同することを私は差控えたい。それは此の論の中に大乗の経典は、意味としては用いるとしても直接には之を用いることなく、阿含の名(49)（増一阿含という名）を示して、同経を引用しているという理由によるのである。随って大乗論を用いた形跡はあるが、あくまで阿含に据（すわ）ってお

り、その上で、大乗の考え方を応用して、部派の考え方を荘厳したとみることの方が、穏当とみられるからである。特に本論の「立仮名品」一四一（大正三二・三二七a）に、「真諦とは謂くは色等の法及び泥洹なり。俗諦とは謂はく但だ仮名にして自体あることなきもの」と定義して、諸法分類する法を真諦として認めていることや、本論には「四諦品」一七を置き、その文に（大正三二・二五〇c）、「若し人、仏の法の義を聞くときは、則ち能く四諦、苦諦と集諦と滅諦と道諦とを善知し、分別せん」と説いていて、部派仏教における修行道の統一形態としての四諦を根底とし、それを取り上げて解説するという本論の大綱から見て、これは大乗論というよりも、むしろ部派の論であることを示すようである。

第八節　多聞部とする説

真諦三蔵（四九九―五六九）の著わした『部執異論疏』（断片のみ知りうる）には、大要つぎの如く述べる。

(1) 多聞部の部主は祠皮衣であって、仏陀在世の時より、仏滅二百年までも生きていた。

(2) 彼は大衆部の弘める三蔵は浅義を弘めるが決して深義を弘めていないのに驚いた。

(3) その羅漢は浅義をもさらに甚深の義をも誦出したが、その深義の中には大乗義があった。そしてこれを信ずるものと信じないものとが出た。

(4) 信じないものは、根本大衆部にとどまり、誦出したものを弘めなかった。

(5) その所説を信じ弘めたものは一部を成し、多聞部となったが、この多聞部から成実論が出た。それ故、この論には大乗の意を参渉している。

そして西蔵所伝、すなわち調伏天造、『異部説集』『Tāranātha 正量部伝』(寺本婉雅・平松友嗣両氏訳註、蔵漢和三訳対校異部宗輪論の末尾所載)に多聞部を有部よりの分派とし、同じく西蔵所伝の『比丘婆楼沙具羅問論』(同上、附録四頁参照)には、正量部からの分出とし、上座部系の部派とみている。それ以外の『異部宗輪論』や其の異訳等は、すべて(直接にか間接にか)大衆部からの分派としている。

『異部宗輪論述記』(発軫上、四二丁右)には、多聞部の部主は広く三蔵を学び、深く仏言を悟ったという。又『跋毘耶』の「十八部釈名」には、「多聞なる軌範師の(方軌)を随説するが故に多聞説部なり」という。(50) これらの文によるに、部祖の多聞博学な徳に従って、その部の人びとを多聞部と名づけたとするが、これは或いは根本分裂の際の四衆の一である多聞衆(51)と何らか連関をもつものかもしれない。

部主名の祠皮衣は Upaniṣad の哲人 Yājñavalkya であろうと榊亮三郎博士が推定(密宗学報九・六六頁参照)しているが、これは自派の優れていることを示そうとして、そういう哲人をもち来たったらしい。その部の大乗的深義とは何を指すか、多聞部の宗義中から見ても、目下のところ不明であるが、Upaniṣad の哲理で仏教に影響したもののあることを暗示しているのかも知れない。

『異部宗輪論』の四訳(前記宗輪論四一頁以下)によれば、多聞部の本宗同義は、出世教をば無常・苦・空・無我・涅槃寂静の五音としており、世間教は、如来の余音で、いわゆる大天の五事として有名なそれであるとする。これは『跋毘

耶』も調伏天も大体同様である。そして上記以外の説は有部と同じであるという。

詳細は不明であるが、此部の説は常識的ともいうべく、仏説の現実主義に立脚するとも言えよう。こうした理由から、此部を上座部系のものよりの分出とする説も出たのであろう。

ところで、果して成実は多聞部より出たものであると決定してよいかどうか。成実自身には明らかに中観派的空思想のあることは先きに述べた通りである。もし大乗の深義は存しても、上述した如く之を大乗説の論書と為しえないとすれば、部派の中で大乗的な深義を許容する部を探さねばならない。すると、多聞部と曇無徳部は、ぜひとも取り上げねばならず、この他にも少しはあるかもしれない。『成実論』の中には「一切法は空にして、念々に増明に適確に『成実論』即ち曇無徳部と言うているのではない。慧遠(五二三―五九二)の説明は既に紹介した通りであるが、して都て間絶なし」との義があることを述べたまでであると受けとることができる。

真諦三蔵は、『成実論』は多聞部より出ると明了に言っており、彼は印度において直接にこのような伝えを聞いた人と見ることが出来るものであり、又部派の歴史に通じていた彼であったし、更にまた慧遠等よりも出世が早く、多くの点で信用のおける人物でもあったので、こうした点を考えると、この真諦三蔵の説はおそらく正しいであろうと私は考える。

それ以外にも考えられることがある。それは『成実論』には、諸処に論師、有論師、有諸論師などと言って説を紹介するが、個人を指して言うことは仏陀時代の諸弟子以外は甚だ稀れである。しかるに本論二〇〇品(大正三二・三七二a)には、馬鳴菩薩の名を出し、その偈を紹介しているが、これは『成実論』の所属の部派を割出すのに役立つかもし

れない。つまり馬鳴の所属の部派こそ、成実論師のそれではなかったろうかと考えしめられるものがある。わざわざ菩薩という名を出して敬称を用いているところにもそれが窺えるようである。ところで馬鳴菩薩の所属の部派ということになると、問題があるにはあるが、すでに金倉円照博士が紹介されたように（宮本正尊教授還暦記念論文集、印度学仏教学論集、二四一頁）、ヂョンストンの研究に依れば（Buddhacarita, Introd., XXXV.）、大衆部の多聞部、または、多聞部をうみだした部派（鶏胤部か）に、所属したであろうという。私はこの説を一応みとめ、そういう馬鳴を菩薩となし、その偈を特に引用する『成実論』の作者の所属は、多聞部か、その系統ではなかろうかと考えるのである。

第五章　成実の立場

本書の立場は、他の学派のそれと比較して異同を明らかにすることにより明了となる。しかし他の学派の中でも、有部（いわゆる毘曇）に対して異なる立義が多い本書であるから、以下において示されるところも、それが主となることは亦止むをえない。

第一節　諸法の分類

日本の学者に依れば、成実宗は八十四法を立てるという。例えば凝然大徳（一二四〇―一三二一）の『八宗綱要鈔』によれば、「八十四法に諸法を摂し尽す。未だ大乗に進入せずと雖も、小乗の中に於て、尤も優長たり。寔に怪む可し、是れ大乗か。一切諸法は唯一滅諦に帰し、空理寂然として、諸法此の上に立つ。実法の堅情は氷の如く釈け、仮有の万像は林の如く森く、虚通妙道、其の旨深し」と述べている。この八十四法は色法十四（五根五境四大）、心法一、心数法四十九（心所四十六に厭・欣・睡を加う）、不相応行十七（有部の十四不相応行において命根の一に、同分を合して十三、それに老・死・凡夫法・無作を加える）、無為法三を総計したものをいう。印順氏著『説一切有部為主的論書与論師之研究』[52]（五八九頁）には八十四法は台家の所伝という。

この八十四法とする数え方は、本論の何処にも明示されず、なお疑問があるように考えられる。まず心不相応行法の中に入れられている滅尽定（滅定）は、「滅尽定品」一七一（大正三二・三四五a）に説く如く、煩悩を滅する場合と、心心数法の一切を滅する場合とあり、前の方は、泥洹と扱いを同じくするから、これは無為（即ち択滅無為、即ち泥洹）の中に入れうるとすれば、数が一を減ずることになる。また無為法三とするけれども、択滅（泥洹）と虚空はよいとしても、非択滅を成実で立てるかどうかについては確実には言いにくいようで、そうなれば又数を減じねばならなくなる。随って八十四法はもはや動かせぬ法数とは言えないのではなかろうか。

また私の調査したところ『成実論』第三巻（大正三二・二六〇c）から第七巻（大正三二・二八九c）までにわたって、心数は四十九でなく、五十八であり、心所の数が相違する。五十八とは、即ち十心数（思・触・念・欲・喜・信・勤・憶念・覚・観）と五受（楽・苦・喜・憂・捨）と善無記等の九法（不放逸・不貪・不恚・不癡の四善根と愛・見・慢・無明の四無記根と猗）と十煩悩（貪・瞋・癡・慢・疑と身見・辺見・邪見・見取・戒取）と二十一煩悩（睡・眠・掉・悔・

諂・誑・無慚・無愧・不放逸・詐・羅波那・現相・憿切・以利求利・単致利・不善・頻申・食不調・退心・不敬粛・楽悪友）と想と厭と欣とである。しかし此の五十八の中で、重複するものがある。即ち五受の中の喜と十心数中の喜が重複し、四無記根の中に見があり、十煩悩中に五見があって重複し、これを見の一と数えるときは五見は省略してよいこととなり、愛は十煩悩中の貪と同質とすれば二法に開く必要がなく、又四無記根中の無明と十煩悩中の癡と同質とすればこれ亦一法でよく、このようにして重複を避けて整理すれば、心数法は五十八でなくて五十となる。また無為法は、はたして三かどうか。泥洹は無為性とされていて（大正三二・三六八c）、択滅無為[53]のあることは誰でも知りうるが、虚空無為[54]も説かれている。すなわち「無辺虚空処品」一六九（大正三二・三四三b）には「此の定（無辺虚空処）は、無為の虚空を縁ずるが故に能く色を過ぐるなり」と説かれているから、虚空無為はある。ただ非択滅無為[55]の語は見当たらない。そうなると八十三法という法数になるであろう。また先きに十心数として掲げた分類もあるが、「想陰品」七七以下、「余心数品」九三までにかけては、十心数より数を増して、別のものが見られることになる。すなわち想・受の二を加えて、思・触・念・欲・喜・信・勤・憶・覚・観の十二心数と、その他、余の心数として、放逸・不放逸・三善根・三不善根・四無記根・猗・捨等である。このように眺めると成実の八十四法は、必らずしも決定的なものとは言えないようである。

『成実論』は経部の説であるとする学者は少なくないが、諸法分類の観点からするときは、結論的にいえば私はその意見に賛同しえない。併し一応経部の分類を考えてみよう。経部の諸法分類については、西明円測の著『解深密経疏』一に依れば、色法十四（五根・五境・四大種）、心法一、不相応法一（諸〻の無作）、無為法三（虚空・択

滅・非択滅）で、四位、十九法を立てたという。しかし心所については経部の中で異説が存したらしい。即ち『順正理論』一一（大正二九・三九五a）に依れば、心所を全然認めない全無計があるが、そのほかに一部の心所は認めるという分無計があって、その分無計にも三心所家・四心所家・十心所家・十四心所家等があったらしい。随って経部の諸法分類というものは、正しく経部の論書というものが残っておらず、異計も種々あったらしいから、厳密な意味において、一定であったとは考えられない。また『順正理論』三（大正二九・三四七b）に依れば、一切の譬喩部師の説として、「虚空界は、虚空を離れず。然るに彼の虚空の体は実有に非ず。故に虚空界の体も亦実に非ず」と説いており、この説が経部説と関係ありとみる時は三無為中、虚空無為の一を減じて二無為となり、先きの四位十九法は四位十八法となるであろう。

『成実論』に中観派の論書である『四百観』の名がみえ、また滅諦聚の組織が『百論』のそれを用いて、それを改造し、新しい理論を導出していることがほぼ認められるので、中観派の諸法分類を採用しているかと考えて、それを窺ってみるに、全然と言ってよいほど、その形跡がみられない。即ち中観派の論書の中、諸法分類を示すものは『廻諍論』（大正三二・一六b―c）で、そこに善法一百十九（その中、十三法は欠けている）を説く。これは龍樹の著と伝えられているが、はなはだ整理が出来ていない論書で、その中には有部論書において十大地法と呼ばれているものが含まれ、大善地法に相当するものに、信（信が二回出る）、希浄、内信、勤、慚愧、捨（捨が三回出る）、不貪、不瞋、不癡等があり、不相応行法に相当するものに得・生・住・滅・集・老・無想定があり、また過失類に入れられるべきものに、熱悩・悶・覆・愁悩・求不得・荒乱・懈怠・憂憒等がある。上記のほか雑多なものが諸法の中に

数えあげられていて、次の如きものがみられる。

修・合修・習・成・弁戈・適・求・勢力・不嫉・自在・善弁戈・不悔・悔・少欲・不少欲・不思・不求・不願・楽説・不著境界・不行・疑・思量・愛・楽・不順・順取・不畏大衆・恭敬・作勝法・敬・不敬・供給・不供給・定順・宿・発動・不楽・不定・畏・質直・不誑・寂静・不驚・不錯・柔軟・開解・嫌・焼・悍・不一切知・放捨・不有・不自隠悪・悲・喜・神通・不執・不妬・心浄・忍辱・利益・能用・福徳・不一切智・無常三昧

このような中観派の諸法分類が、一見したところ未整理のものと評せられるにしても、大乗の空の立場の論書としてみれば、未整理のままに一の意味をもつ。それは『廻諍論』中において、一切無体ということが強調され、諸法無自体の空義が顕揚され、「言語、自体無く、所説も亦無体なり。我れ是の如く無過ならば、勝因を説くを須ゐず」(大正三二・一八b)と述べていて、一百十九法の名目が立てられ、未整理の諸法の列挙であっても、空じることに目的があるとせられるから、そうした不手際の諸法分類にこだわる必要がないということになるであろう。同様に空の立場にある『成実論』の場合も、たとい不手際があっても差支ないであろうが、私の見るところ、このような中観派の論書から影響された諸法分類でないことだけは断言できる。

諸種の調査をしたところ、『成実論』の諸法分類は、有部系論書から影響されたと考えることが最も穏当である。有部系論書には前期・中期・後期の諸論書があり、諸法分類も全べて夫ぞれ法数を異にするとは言っても五法(五位)の分類であり、この点で成実も同じである。その五位の色・心・心所・不相応行・無為に夫ぞれ幾何の諸法を当てるかということになると、論書において出没があって全同とは言えないが、概して同じものがみられる。

しかるに有部論書中、最も整理のよく為されているものは『倶舎論』であるが、それは五位七十五法である。七十五法とは色法十一、心法一、心所法は六類にわかれ、(1)大地法十、(2)大善地法十、(3)小煩悩地法十、(4)大不善地法二、(5)大煩悩地法六、(6)不定地法八であり、総計して心所法四十六、つぎに無為法三である。この五位七十五法は普光の『法宗原』(卍続一・八三・四・三八三右)に出ている。しかし七十五法といわれるのは、不定地法を悪作・睡眠・尋・伺・貪・瞋・慢・疑の八法と数えたからであるが、この不定地法が八か否かについては異論がある。『倶舎論』四(大正二九・二〇a)には心所法六類の中で、前五類を説き終った直後に、「復た余の不定の心所有り。悪作・睡眠・尋・伺等の法」と説いていて、数が明示してないのを普光は、かの文の「等」の字は貪・瞋・慢・疑の四を等取するものと解したので不定地法は八となった。しかるに称友(Yaśomitra)の著わした『倶舎論疏』"Sphuṭārtha-abhidharma-kośa-vyākhyā" (II, §29-31) に依るに、世友(Vasumitra)は八不定を立てるのに対し、称友は別の説をなし、「睡眠といふ等の語によりて、不楽、嚬申、瞢瞢、食不平等性等の随煩悩及び貪等の煩悩も亦不定性として摂せらる」と述べるから、不定法は称友に依る限り、十二法以上ということになり、五位の諸法は少くとも七十九法以上ということになる。不楽等は『倶舎論』二一(大正二九・一一〇c)に蓋を釈し、惛眠蓋の五食を釈する中に出て来るものである。この不定地法の中に、不楽等を入れる意がみられるにしても、それらは惛沈睡眠蓋に摂めうるもので、惛沈は大煩悩地法中の一法、睡眠は不定地法中の一法であり、不楽等を独立の法として立てない普光説の方が『倶舎論』の真意であると私は考える。『成実論』の作者訶梨跋摩と『倶舎論』の作者世親とは、出世年代が接近しているから、諸法分類において、両者に類似したところが見られることは不思議ではないが、世親の出世よりもやや早

い訶梨跋摩が『倶舎論』から影響されて『成実論』の諸法分類をなしたとは考えられない。むしろ初期の有部論書である『法蘊足論』の諸法分類が参考にされている所が認められるようである。『成実論』に説く二十一煩悩は、他の有部論書にみられない多くの特殊な名称の煩悩を含むが、『法蘊足論』を照合すれば、殆んど全部を当てうるのであり、両論書の密接の関係を知ることが出来る。以下に二十一煩悩を掲げるが、其の下に『法蘊足論』の語を当てよう。

（成実論）	（法蘊足論）
(1) 睡	睡眠
(2) 眠	
(3) 掉	掉挙
(4) 悔	悪作
(5) 諂	諂
(6) 誑	誑
(7) 無慚	無慚
(8) 無愧	無愧
(9) 不放逸	不放逸
(10) 詐	詐

(11) 羅波那 ——詭
(12) 現相 ——現相
(13) 憿切（激切）——激磨
(14) 以利求利 ——以利求利
(15) 単致利 ……欲
(16) 不喜 ——不喜足
(17) 頻申 ——頻申
(18) 食不調 ——食不調性
(19) 退心 ……心昧劣性
(20) 不敬粛 ——不恭敬
(21) 楽悪友 ——楽悪友

この中、上は羅什訳、下は玄奘訳であるが、直線で引き当てたように、相当するとみてよいであろう。併し点線のところはなお疑問があることを示す。単致利は梵語の tandrī で、梵和大辞典では、倦と訳される。これはあるいは瞢憒（もうかい）（心くらし、おろか、心みだる等の意）と言われるものに当たるのかもしれない。併しここに『成実論』に現相・憿切・以利求利・単致利・不喜の五法を順次に示しているのは、その順序で『法蘊足論』の法を引きあててみると、現相・激磨・以利求利・欲・不喜足がみられるから、その第四の単致利を一応ここでは欲として当てて

おいた。本論にはこれを睡るを喜む病というているが、これ一種の欲ではなかろうか。また退心は、心昧劣性として一応は当ててみたが、これに少し不審も残るが、これは惛沈のことではあるまい。『法蘊足論』の惛沈は、むしろ『成実論』の忘憶に当たるかもしれない。上記二十一煩悩の中、(11)羅波那は梵語の ravaṇa で、これは詭という意味に違いない。

『成実論』の「余心数品」九三には、麁重（dauṣṭhulya）が挙げられるが、これは一種本能的なもので、その文に「麁重を除滅すれば、爾の時を猗と名づく」という。これは『法蘊足論』九（大正二六・四九七b）に出ているが、『婆沙論』や『倶舎論』等には見られない。この点から考えただけでも、『成実論』は有部の初期論書である『法蘊足論』と親縁関係にあることが知られる。

なお又『成実論』には、「触品」五九において、触に含められる二十八を掲げるが、その中に猗楽、疲極、不疲極、病、差、身利、身鈍、嬾重、迷悶、瞪瞢、疼痺、嚬申、飢満、飽渇、嗜楽、不嗜楽、懵等を含めているが、これらの中には二十一煩悩の中のものもあって、分類が整理されていないことがわかる。

『成実論』が中期論書よりも初期論書（法蘊足論）を参照していることは、一見奇異に感じられるが、そのことは世親の師悟入がその著『入阿毘達磨論』において、『品類足論』や『婆沙論』の諸法分類の方法を用いないで、『法蘊足論』の諸法分類法を参考にして独自のものを作ったのと類似するものがある。『入阿毘達磨論』は五法（五位）でなく八句義を分かつが、それは五蘊に三無為を加上したものである。『法蘊足論』一〇（大正二六・五〇一a以下）には、次の図の如く五蘊を以って諸法を分類する。

(1) 色蘊——四大種及び四大種所造色

(2) 受蘊——二受乃至六受等の諸説を以って解釈

(3) 想蘊╲
(5) 識蘊╱前と同例

(4) 行蘊——心相応行蘊及び心不相応行蘊

これだけでは無為が含まれないが、『法蘊足論』一〇(大正二六・五〇〇c)には、もろもろの法処所摂の法として、心相応行蘊、心不相応行蘊、受、想、三無為等を列挙している。この中にみられる一一の名目は省略するが、先きの五蘊と三無為とを取り上げて新しい分類組織にしたのが『入阿毘達磨論』の八句義である。そこで同じ有部の論書中にも、五法(五位)を採用するのと採用しないのとがあるが、世親と同時代の悟入はそれを採用しなかった。之に比べるとき、彼等と時代的にあまり隔っていないと考えられる『成実論』が大きな組織としては五位を採りながら、その中に含ましめるものには、大体においては、『品類足論』や『婆沙論』の方法を用い、全体としては、『倶舎論』に類したものになっていることは否めない。しかし二十一煩悩の如きものは、全たく『法蘊足論』を吟味して作ったものである。また心数法の中に厭・欣を加えて、不相応行法に凡夫法(異生性)を加えるのは、『入阿毘達磨論』と『成実論』と同類である。また想を加えるのは、十心数(思・触・念・欲・喜・勤・憶・念・覚・観)のほかであって、これは有部系の十大地法を参考にすれば、当然入れられるのではあるが、十心数以外に、はみ出したものとして想を入れるところには、五蘊分類の名残りをとどめているのかもしれないともみられる。要す

るに『成実論』の諸法分類が一面において有部の後期論書の五位諸法の分類を参照しつつも、それにこだわらず、初期の論書を参考にしているのは、整理の良さという面には難点がありながら、ある種の分類にこだわらぬよさがあるであろう。本論の「余心数品」九三(大正三二・二八九a)に、「種種なる法に随って相違するが故に、則ち無量の心数の差別あるなり」としていて、この点から見るときは、心数法四十九と限定し、随って五位八十四法が成実の諸法分類であると規定することは、論主の意志に背くかもしれない。空思想をもつ本論は『廻諍論』と同様に、分類にもこだわりなき良さがあると云えないであろうか。上来、『成実論』の諸法分類が他の派と相異する点、類似する点を解説した。「諸法分類の史的展開」については、拙稿(龍谷大学論集二五九号一五頁—三八頁、参照)に概要を述べておいた。又「煩悩論」については別に論じたものがある(仏教学研究、一六・一七合併号、四〇頁以下)。

第二節　五陰の次第

阿含部の経典にも、阿毘達磨論書にも[56]五陰(五蘊)が説かれるが、その順序は色・受・想・行・識となっている。そして『婆沙論』や『倶舎論』にも其の五法の次第の理由を述べている。例えば[57]随染次第、[58]随麁次第、[59]随器次第、[60]随界別次第などという。しかるに『成実論』では、例えば「壊苦品」八〇(大正三二・二八二c以下)に経を引いて、「仏は、天人は色を愛し、色を貪るも、是の色が壊する時には大憂苦を生ず、受想行識も亦復た是くの如しと説けるが如く、壊敗するを以っての故に、当に知るべし、亦苦なり」と説き、又「無明品」一二七(大正三二・三一二c)に、「又経

の中にて明の義を解して、所知あるが故に名づけて明と為すと謂ふ。何等の法を知るや。謂はく色陰無常なるを実の如くに無常と知り、受想行識陰無常なるを実の如くに無常と知るなり」と説いていて、色受想行識の順序を示しているにも拘らず、苦諦聚において品名の場合は、順序を変更して色・識・想・受・行とする。これは如何なる意味をもつであろうか。これは有部系論書で色・心・心所・不相応行・無為の五位の順序であるのを、唯識において変更して心・心所・色・不相応行・無為となしたのと似たやり方である。唯識では心外無境の立場であるから識に関係をもたぬ諸法はありえず、そのために心・心所を先にし、色は心識より変出したものとして次に置き、心不相応行法は色心心所の三法の分位に仮立したものと解してその次に出し、以上の有為法の所依として、第五に無為を置く。しかるに『成実論』において、五陰の次第を色識想受行となすのは、有部の立場などを継承するものでないことを示し、また唯識的分類を採用するのでないことを表わし、『成実論』独自の分類法の有り方を示そうとするかのような意図がみられる。この順序につき宇井博士（国訳一切経、論集部、三、解題一〇頁c参照）はつぎの如く説く。

　色識想受行となすのは一方に於ては想受行は色識の間に於て起るものであるから色識を先とするのではあるが、然し同時に他方からいへば色論識論にありては他説を弁難折徴する所が多い為に初めに置き、他の三は唯詳説を述ぶるに過ぎない如きものである為に後になしたのである。

と。この宇井博士の示された理由にも一応首肯しうるものがある。しかし『成実論』が唯単に他説を弁難折徴する為めに、此の次第としたとは考えられず、また色識を初めに出した理由は、一応認められるとしても、何故にその二法の後で、受想行としなかったか。又行受想とか行想受としなかったかということの理由は考えてみるべきでは

なかろうか。私見によれば別に示す如く、十二入を一切であるという経文があり、それを重視して、初めに色識（物質と精神）に摂められる一切という意味から色識を初めに出したものと思う。そして色識の次に主要な心所として想・受を出し、最後には色・識に入らない諸法（不相応行法）と想・受ほどには主要でない其他の心所の何れをも含んだ有為法として、行を出すものであろう。即ちこれは、五位の順序に当てはめて、色・心・心所・不相応行の前四を、念頭に置いて、色・識・想・受・行の五に開いて出したものである。そして受・想の中、想を先きに出すのは、受よりも修行道の観点からは、想が一層主要であると考えられたからではなかろうか。即ち此の『成実論』では無常想・苦想・無我想・食厭想・一切世間不可楽想・不浄想・死想・断想・離想・滅想という十想観が重視されて、八品に亘り解説されているほどであるが、之に比べると受は重視されるとは言えず、之を後にしたのであろう。しかし他の心所に比べる時は、軽視できず、想受を滅する方面を先きに掲げるべき意味もあって、受を行の前に出したのであろう。要するに『成実論』の五陰の次第は、他の部派の論書にみられぬ独創的のものを示して、本論の内容の特殊性をあらわしていると言えるであろう。

第三節　諸因の分類

有部では因に六因、縁に四縁を立てるが、『成実論』では三因四縁を明かしている。これは「法縁品」一八（大正三二・二五二c以下）に出る。即ち三因とは生因・習因・依因を言い、四縁は因縁・次第縁・縁縁・増上縁である。その文[61]

に言う。

四縁の因縁とは生因と習因と依因となり。生因とは若し法にして生ずる時ならば、能く与に因となるものにして、業を報の因と為すが如きものなり。習因とは貪欲を習すれば、貪欲が増長するが如きものなり。依因とは心と心数法とが色香等に依るが如きものなり。是れを因縁と名づく。次第縁とは、前の心法の滅するを以っての故に、後の心の次第して生ずることを得るが如きものなり。縁縁とは、縁より生ぜる法の若きものにして、色の能く眼識を生ずるが如し。増上縁とは謂はく法の生ずる時の諸余の縁なり。

と。(1)生因は六因[62]の中の異熟因、(2)習因は六因の中の同類因、(3)依因は、六根六境を所依として六識を生ずる如きものを指し、六因中の倶有因・相応因・遍行因の三因をすべて含めたものである。しかるに六因中の能作因に当たるものは三因中にはないが、それは『成実論』に四縁を説く中の増上縁を以って説くのであるから、別立して因とはしない。四縁の旧訳は上記の通りであるが、新訳では因縁・等無間縁・所縁縁・増上縁と言う。この四縁は『婆沙論』『倶舎論』等の有部系論書にも、『大智度論』三二にも『成唯識論』七にも説かれ、広く仏典に説かれるのであり、『成実論』にも之を説いて異なるところはない。

しかも『成実論』には因は縁を待って果をうることは勿論、外的因果のほか、証悟という内的因果をみとめる。このことは当然である。即ち「修定品」一八八(大正三二・三五九c)に次の如く説く。「但願のみの故に能く嘉穀を得るには非ず、必らず良田と好種と時沢と調適と農功とが具足するに須って、乃ち獲る所有るなり。又但だ願のみの故に色力を得るにはあらず、要らず良薬餚饍を服する等の縁にて、乃はち充満することを得るなり。是くの如く、但だ

願のみの故に、能く漏尽を得るには非ず、要ず真智を須って、乃ち解脱することを得るなり」と。

第四節　四大の仮実

毘曇(有部)では、四大[63]を実有となすが、そこでは、色等の他に、別に四大が存するとし、色等は四大に依って造られる(所造)という。そして仮名法は能造となり得ないのであり、四大は実有とする。然るに『成実論』においては、色等の五塵を実となし、五塵より四大を成ずる故、四大を仮とする。「四大実有品」三九は有部の説であるが、之に対し、「四大仮名品」三八が、成実の意に他ならない。これについては本書中、第十一章、第二節、一「四大の仮実」の項の下に詳説する。

第五節　諸根の仮実

毘曇(有部)では諸根は実有となし、根は四大に依って成ずるが、これは他の浄色より成ずるとする。そして根は別法であって実有と説く。之に対し『成実論』は、諸根仮名となし、それは四大より成じ、四大を離れては根がないとし、諸根も亦仮名の法であると「根仮名品」四五に説く。これについては、本書中、第十一章、第二節、二「五根」(1)「仮実論」の項の下に詳説する。

第六節　根見と識見

毘曇(有部)では根が諸境を見ると主張し、大衆部は、識が能く境を見るとし、経部は根識和合見説を立てた。これに対し『成実論』は、諸根無知となし、根が能く境を照見するのでなく、識が能く境を了別するという。このことは「根塵合離品」四九の中に出ている。これについては本書中、第十一章、第二節、二、「五根」(3)「根の知と不知」の項の下に詳説する。

第七節　無作の色行

毘曇(有部)では、無表は色蘊に摂すると説き、無表色は極微所成でなく、質碍はないけれども(不可見無対)、色蘊に摂すると説く。即ち色法に十一を数える中、五根五境のほかに無表色(成実では無作と云う)を立てる。之れに対し『成実論』には、無作(無表)を不相応行法とし、五陰中、行陰に摂し、之を色陰には摂しない。これに関しては、「無作品」九六(大正三二・二九〇a以下)に、有部の説く如く、色蘊となすことはできないとし、行陰の中に入れられること、それは心不相応行法であることを説いている。まず無作の定義を示していう。

問ふて曰はく、何れの法を無作と名づくるや。答へて曰はく、心に因て罪福睡眠悶等を生ずれば、是の時に常

に生ずるを、是を無作と名づく。経の中に説くが如し、若し樹を園林に種え井橋梁等を造らば、是の人の為す所の福は昼夜に常に増長す、と。

また無作は色でなく心不相応行となすことを論じて、次の如く説く。

問ふて曰はく、己に無作の法ありて、心には非ざることを知れり。今、是れを色と為すや、是れを心不相応行と為すや。答へて曰はく、是れ行陰の所摂なり。所以は何ん。作起の相を行と名づくるに、無作は是れ作起の相なるが故なり。色は悩壊の相にして、作起の相に非ず。問ふて曰はく、経の中には六思衆を行陰と名づくと説いて、心不相応行とは説かず。答へて曰はく、是の事は先に已に明らかにせり。謂はく、心不相応の罪福あり。

と。この文において、色には作起の力はないが、無作は作起相であるというているのは注意すべきである。すなわち無作には色にみられぬ力があるとするものである。また同品(大正三二・二九〇b)にはつぎの如く説く。

問ふて曰はく、若し無作にして、是れ色の相ならば、何の咎有りや。答へて曰はく、色声香味触の五法は、罪福の性に非ざるが故に、色性を以って無作とは為さざるなり。又仏の説く、色は是れ悩壊の相なり、と。是の無作の中には、悩壊の相は不可得なるが故に、色性には非ざるなり。問ふて曰はく、無作は是れ身口業の性にして、身口の業は即ち是れ色なり。答へて曰はく是の無作を但だ名づけて身口業と為すのみ。実には身口の所作には非ざるなり。身口意の業に因つて生ずるを以ての故に、身口意業の性なりと説くのみ。又或ひは但だ意のみより無作を生ぜば、是の無作は云何んぞ色性と名づけんや。又無色の中にも亦無作あれば、無色の中には

云何んが当に色あるべけんや。

と。この文の中、身口二業ばかりでなく、意業よりも無作を生ずるとの主張は、甚だ明快である。しかるに、無作（無表）を色ともせず心とも扱わず、『成実論』に非色非心の不相応行陰として取扱うということは、色法と心法とが互いに種子として他に熏じ附いて保存される経量部の色心互熏説とも勿論異なるものである。また大乗唯識宗において、熏附する能熏の法は現行で、熏附される所熏の法は心であり、所熏の心の上に熏附し留められた慣習の気分（余習）が種子とされる思想と、この『成実論』の無作思想とを比べると、甚だしく相違するのであり、無作を説く成実は、あくまで部派的色彩のものであり、唯有部とは異なって、これが生果の功能をみとめる辺で、少しく異なる面をもつと考えられるのである。

第八節　無作の続不

毘曇（有部）に於いては、善悪業は死後に得果することを説くことは無論であるが、無表即ち無作は一種の習慣性と見、最大限この一生涯相続するが、しかしその勢力は臨終を待たなくても種々の捨縁に依って断ぜられるとする。随って死後にはその勢力は不相続とする。しかるに『成実論』では無作は三業に通じてあり、しかも之を単に習慣性という軽いものとはせず、罪福という勢力と見做し（不相応法十六の中に無作を入れぬが、無作は非色非心、しかも法としては得となす）、得としての無作は異熟の位に到るまで相続するものと考えており、果報を招くとする。即ち「無作品」（大正三二・二九〇a）に言う。「若し無

作無くば、則はち殺等を離るる法無けん。問ふて曰はく、離は不作に名づく。不作は即ち無法なり。人の語らざる時は、語らざるの法の生ずること無きが如く、色を見ざる時も亦見ざる法無きが如し。答へて曰はく、殺等を離るるに因り、天上に生ずることを得。若し無法ならば云何んぞ因と為らんや」と。また「九業品」一一五（大正三二・三〇四a）にも、「若し一切の身分にして皆作業を起さば、此れに因りて則ち多くの無作を集めて、大果報を得ん」とあり、無作は法としては「得」であるから、得の説明の中にも、「若し罪福の業を成就せずば、応に果を得べからず。則ち諸業を失ふ」（大正三二・二八九b）と説き、成実は無作相続生果の立場を取るのである。

第九節　業の諸問題

一　三業の軽重

有部では身三語四の七支を重しとし、身業語業の表業は無表を発得して、業道を成ずるという。しかも無表は意業には通じないとする。之れに対して『成実論』においては、三業に通じるとしている。『中阿含経』二七（大正一・六〇〇a）には思及び思已業の二業を説くが、その経に説く思は意業、思已業は無作と見る。そこで身口にのみ無表（無作）を限らず、意業に通ぜしめ、意業を重しと見るものである。即ち「業相品」九五（大正三二・二九〇a）に意と意業との二種について、次の如く問答している。「問ふて曰はく、身口より別に業あるが如く、意と意業とは、即と為す

や、異と為すや。答へて曰はく、二種なり。或は意が即ち意業なると、或は意より業を生ずるとなり。若し意が衆生を殺さんと決定せば、是れ不善意にして、亦是れ意業なり。是の業は能く罪を集むること身口業に勝る。若し未だ心を決定せずむば、是の意は則ち業と異るなり」と。そして意業を重しとなす論を次の如く展開する。「問ふて曰はく、但だ身口にのみ無作あって、意には無作なきや。答へて曰はく、然らず。所以は何ん。是の中には因縁の但だ身口業にのみ無作あって、而も意には無作なきものあることなければなり。又経の中にて二種の業を説く。若しくは思、若しくは思已なり。思は即ち是れ意業にして、思已は二種なり。思に従って業を集むると、及び身口業となり。是の意業の最も重きことは、後に当に説くべし。重業の集めらるるに従って無作と名づく。常に相続して生ず。故に知る、意業にも亦無作あるなり」と。又三業の軽重及び決定について、「三業品」一〇〇(同二九四 a以下)には次の如く説く。「若し心無くして而も業あらば、云何が此は善、此は不善、此は無記なりと分別せんや。皆心を以ての故に、是の差別あるのみなればなり。三人ありて倶行して塔を繞るが如し。一は仏の功徳を念ずるが為に、二は盗竊せむが為に、三は清涼たらむが為にして、身業は是れ同じなりと雖も、而も善と不善と無記との差別なり。当に知るべし、心に在るなり」と。又三業も意を根基にすることについて「正行品」一〇二(同二九六 a以下)には次の如く説く。

問ふて曰はく、有る論師は言はく、但だ心のみ是れ寂滅行なり。思には非ずと。是の義は云何。答へて曰はく、是の三種の行は皆但だ是れ心のみなり。所以は何ん。心を離れては思なく、身口業もなければなり。

有部では五逆罪[64]を犯す者は異熟果が決定して、余業余生が能く間隔（間断）することが無いとすることは『倶舎論』（大正二九・九二c）にも説いている通りである。しかるに成実においては「三業報品」一〇四（大正三二・二九七c）に、五逆は定時ではあるが定報ではないとする。この点が両者大いに異なる。その文に言う。

問ふて曰はく、是の三種の業（現報・生報・後報業）には報が定まると為さんや、世が定まれるや。答へて曰はく、……六足阿毘曇にては説く、五逆は是れ定報なりと。又塩両経の中にては亦不定なりとも説く。業の応に地獄の果報を受くべきに、是の人が身の戒と心と慧とを修するが故に、能く現に報を受くるものあり。是の故に是の三種の業は応当に世が定まれるものなるべし。現報業も必ずしも現には受けず、若し受けば、則ち応に現受なるべく、余処（生報・後報）なるには非ず。余の二も亦是くの如し。

と。本論ではたとい現報業であっても、報を受ける世が定まっているというだけで、現受ではないとする意をここに示していて、無間断に決定し固定した五逆定報説に反対している。

三　故作業の定報不定報業

業は転ずることができるか否か、ということは部派の間で一の問題であった。有部では定業は転じえないとする。その定業とは故作業であって、不故作業ではない。[65]故作業とは自己の意志に依って行為することをいう。阿闍

世王は父の王を殺したが、後に至ってその悪事を慚愧し、仏門に帰し、無根信を得たが、その殺父の罪に依り、必らず死後一度は堕獄するのであり、其の後にかの無根信を起した報を受け善処に生まれるとなすのが有部思想である。また『倶舎論』(大正二九・八三a)に説く如く、心狂を生ずべき異熟の大種を招く定業があるならば、まずその心狂の果を受け、その後に入聖すると説いている。このように、故作業が定報を受けることを有部では説くが、故作業の中にも不定報業のあることを『成実論』の「故不故品」九七(大正三二・二九〇c)には、次の如く譬喩をあげて説いている。

問ふて曰はく、若し故作して集むる業にして必ず報を受くれば、則ち解脱することなし。答へて曰はく、業は故作なりと雖も、真智を得るが故に、復た更に集めざるあり。譬へば焦げたる種は復た生ずること能はざるが如し。

と。重悪業を造れば現世にそれぞれに相当の報を受けるはずであるのに、現世で軽く受ける場合は、いかなる場合であるか。それは因果の理法上不合理ではないか。こうしたことに関連して、つぎの如く同品の続きにおいて問答している。

問ふて曰はく、仏は塩両経の中に説く、有る人は地獄報の業を造るも、現世に軽く受くと。答へて曰はく、若し重悪の業にして能く現に軽く受くれば、何が故に都べて尽さしむること能はざるや。若し人にして具さに真智を修すること能はざるときは、則はち悪業は便を得るが故に、現在世に少しく果報を受くるなり。

と。真智を修する程度が相違するから、重悪業を造って軽く受ける者も、そうでないもの(具さに真智を修する者)もある、とこの文中に答えている。しかし具さに真智を修しても、仏の場合と阿羅漢の場合とは異なるとて、同品(大正三二・二九〇c)

には、次の如く説く。

問ふて曰はく、阿羅漢は具さに真智を修すと雖も、亦悪報を受く。答へて曰はく、深く善法を修すれば則ち不善を障ふ。是の故に若し人にして百千世に於て戒等の善業を集むれば、則ち不善の業は起るを得ること能はず、猶ほ諸仏一切智人の如し。余人は是の如くなること能はざるが故に、不善業の為めに便を得らる。故に阿羅漢は具さに真智を修すと雖も、宿業を以ての故に亦悪報を受くるなり。

と。『倶舎論』等に説く如く、三大阿僧祇劫[66]をかけて二十二万八千仏の教を受け、六度の行を円満して仏と成る場合は、具さに真智を修すると言っても程度が甚だしく高く、それは阿羅漢が真智を修する場合とは異なる。このように仏と阿羅漢との間に相違を認めている点は有部と成実と同じである。しかし上述の如く、定報の説明において両者の相違がみられる。

なお仏の境界、仏力を不可思議[67]となし、いかにも不善業の報を受ける如く見える場合も、それは神通方便による示現にすぎないと同品（大正三二・二九〇c以下）に説くが、此れは何れかというと、大衆部的、若しくは、大乗的考えと同じであり、仏陀をこの地上的のものとして低く見る部派のそれとは異なる。文にいう。

問ふて曰はく、経の中にて亦仏は謗等の不善業の報を受く、と説く。答へて曰はく、仏は一切智人にして、悪業の報なし。一切の不善法の根本を断ぜしを以ての故なり。但だ無量の神通方便を以てのみ、現に仏事を為すこと不可思議なり。増一阿含の中にて五事の不可思議ありと説くが如し。……

と。この文中の五事不可思議とは、衆生多少、業果報、坐禅人力、諸龍力、諸仏力をいう。また謗等の不善業の報

とは、仏の九悩を指すのである。それは『大智度論』九（大正二五・一二一c）に、世尊は(1)梵志の女の孫陀利[68]に謗られ、(2)旃遮婆羅門[69]の女に謗られ、(3)提婆達多[70]に傷つけられ等したことをいうが、それはまた仏陀の九罪報とも呼ばれ、仏が正修行のため、自ら求めた苦難ともいうことができる。したがって此の場合は、仏の方便による示現とすることができ、決して異熟果としての罪報と同一視されてはならない。さきの『成実論』の説明は、このような意味のものではないかと考えられるのである。

四　憂根の業報非業報

有部では憂根は非異熟、苦根は異熟生のものとなしている。即ち『倶舎論』三（大正二九・一六a）には、有部の主張として「憂根及び後の信等の八根は皆異熟に非ず、是れ有記なるが故に」と説く。これは憂悲苦悩の人生の一切を異熟果とすれば、宿命論に陥るから、之を避ける意味をもつ。しかし『成実論』の「三受報業品」一〇五（大正三二・二九八b以下）には、「憂」というものを非異熟となす説に反対する。その文にいう。

> 問ふて曰はく、有る人言はく、憂は業報に非ず、と。是の事は云何ん。答へて曰はく、何が故に無きや。問ふて曰はく、憂は但だ想分別のみより生ずるに、業報は応に是れ想分別なるべからざるが故なり。又若し憂にして是れ業報ならば、業報は則ち軽し。故に報に非ざるなり。又此の憂は離欲の時に断ずるに、業報は爾らずして、離欲の時にも断ぜず、是の故に憂は業報に非ず。答へて曰はく、汝は憂は想分別より生ずるが故に報に非ずと言ふも、楽も亦是れ業報なり。是の楽は二種なり。一には楽、二には喜にして、喜も亦想分別より生ずれ

ば、応に報と名づくべからず。汝は業報は則ち軽しと言ふも、是の憂は重きこと苦よりも過ぎたり。所以は何ん。憂は是れ愚人の所に有りて、智者には則ち無し。是の故に除き難く、亦能く深く熱悩をも生ずればなり。……又此の憂は要らず智を以て断じ、身の苦楽も亦能く除く。又憂は能く三世の中の悩を生ず。所謂る我の先有の苦と今苦と当苦となり。……又憂は是れ諸の煩悩の住処なり。……又愚者は常に憂ふ。所以は何ん。是の人は恩愛より乖離し、怨憎と合会し、求むる所を得ざる等の故に常に憂悩すればなり。又此の憂は二因より生ず。一には喜より生じ、二には憂より生ず。若し所愛の物を失すれば、是れ喜より生ずるなり。……又多くの衆生は、他人を憂悩せしむるが故に、憂悩の報を得、種に随ひて果を生ず、と説くが如し。故に知る、憂は是れ業報なり。汝は離欲の時に断ずるが故に報に非ずと言ふも、是の事は然らず、須陀洹は未だ離欲せざるも、亦地獄等の報を断ずればなり。地獄等の報を以て、報に非ずと為すべけむや。故に離欲の時に断ずるを以て、便ち報に非ずと名づく、となすべからず。

と。有部は業報と非業報との区分を機械的になし、宿命論に陥ることを避けようとしたが、成実ではそうではない。業説において心を重んじ、憂苦喜楽という報の一切を心にうけとめ、それを心以外、たとえば受の心所として別体視することなく、すべては報という面で眺めつつも、定業不可転という固定観を止め、転じることが可能という高い立場において憂根を業果とみることに反対しない。もし定業不可転のみの立場において憂根の業果を主張すれば、その結果は宿命論に陥るほかないのである。

五　不能男の律儀

有部では男根成就せざる者、扇搋[71]・半択迦[72]・二形[73]人等が、すべて律儀なく、仏法を受ける器でないとしている。それは『倶舎論』一五（大正二九・八〇b、c）に説く通りである。それらの人びとは、恰かも塩分多き田に、穀類の苗は勿論、雑草も生じないのと同様であるとなし、この有部の説には他の部たとえば経部の如きも反対せず、同意しているようである。しかるに『成実論』の「七善律儀品」一二（大正三二・三〇三a）には、不能男の律儀をみとめる。その理由はまことに穏当であって、これは一切衆生悉有仏性の大乗思想に通じるものをもつものとも言える。その文にいう。

問ふて曰はく、有人言はく、不能男等には、戒律儀なし、と。是の事は云何ん。答へて曰はく、此の戒律儀は心辺より生ずれば、不能男等にも亦善心あるに、何が故に得せざらんや。

と。

六　隠没無記の無作

この隠没無記[74]は、新訳では有覆無記と言い、無作[75]は新訳で無表と言う。有部では表業がなければ無表業はないとする。そして有覆無記の表業がないことを『倶舎論』一三（大正二九・七一a）には、次の如く説く。

有覆無記の表は、欲界には定んで無し。唯だ梵世中に於ては有り、と説くを得べし。曾て聞く、大梵は誑諂の言あり、謂はく自衆の中にて、馬勝[76]の徴問する所を避けんが為めの故に、矯りて自ら歎ぜり、等。

と。又同論一三(大正二九・七一a)に依れば、欲界には身見・辺見の有覆無記があるけれども、それらの二見は見所断[77]であって、修所断[78]ではないから、それに対する表業はない。随ってそういうものに無表を許さない。

これに反して、成実では隠没無記には無作があるとし、「九業品」(大正三二・三〇四b)には次の如く説く。

又有る人言はく、隠没無記には無作なし、と。是の事は然らず。隠没無記は是れ重煩悩にして、是の煩悩にして集まらば、則ち名づけて使と為せばなり。但だ不隠没無記にのみ、無作なし。所以は何ん。是の心は下軟にして、集を起すこと能はざればなり。華は能く麻を熏ずるも、草木等には非ざるが如し。

と。この隠没無記の性は無記ではあるが、道を覆うて、迷路にみちびく因となるから隠没という。それを華に譬えていて、華が麻に匂いを熏じつけるようなものとするが、之に反して不隠没無記[79](無覆無記)は、草木が麻に匂いを熏じないように、無作(無表)はないとするのである。

七　無色の無作

有部では無色界に無表色が無いという。それは『倶舎論』一三(大正二九・七〇c)に説く通りである。之れに反して『成実論』「無作品」九六(大正三二・二九〇b)には、次の如く無色の中に無作(無表)があるとする。

問ふて曰はく、無作は是れ身口業の性にして、身口業は即ち是れ色なり。

この問いの意は有部説である。之に答えていう。

答へて曰はく、是の無作を但だ名けて身口業と為すのみ。実には身口の所作には非ざるなり。身口意の業に因

って生ずるを以ての故に身口意業の性なりと説くのみ。又或は但だ意のみより無作を生ぜば、是の無作は云何んぞ色性と名づけんや。又無色の中にも亦無作あれば、無色の中に云何んが当に色あるべけんや。

と。この無作は心不相応行法と取扱うのであり、「無作にして、但だ心よりのみ生ずるあり」と「九業品」(大正三二・三〇四a)には説いている。

八　入出定と無作

人が若し無心定(無想定・滅尽定)に入れば、その人の心心所を滅するが、出定の後に如何にしてその人に再び心が生じうるか。之につき有部では、過去に入定した時の心が、後に出定心の等無間縁となって引き起すものとなし、また諸〻の軌範師(経部)は、心と有根身という二法が互いに種子となるという色心互熏説をなしていると『倶舎論』五(大正二九・二五c)に説いている。しかるに『成実論』の「七善律儀品」一一二(大正三二・三〇三b)に依るに、次の如く問答している。即ち問いにおいて入定時に禅律儀無作があり出定すると無くなるとする有部説に対して、答において成実の義を出して、入定時も出定後もそれがあるとする。即ち文にいう。

問ふて曰はく、有る人言はく、定に入る時に禅律儀あり、定を出づれば則ち無し、と。是の事は云何ん。答へて曰はく、出入に常に有るなり。是の人は実を得たれば、悪性を作さず、破戒と相違すれば常に悪を作さず、善心が転た勝るが故に応に常に有るべし。

と。有部や経部は、形式を重んじ、煩瑣な理論的説明をなすことに努めたが、成実の方は形式的な論理の手続きを

省き、何れかというと精神面から理を究め、出定者も実を得ているとして、その人の無作をみとめている。ここには有部・経部の二部派以上のものが存し、大乗に通じる思想が窺われるようであり、その簡明な記述に、却って真実性を発見しうるようである。

第十節　無明の釈義

無明（avidyā）とは「但だ明なきを以っての故にのみ無明と名づく」るのであり、毘曇（有部）や唯識宗では、無明を心所の一に数え、癡となしている。つまり無明とは無識明であり、明なきことすべてを無明とする。しかるに、『成実論』の「具足品」一（大正三二・二三九c）には、「慧品具足とは、二種の無明、一には禅定を障ふと、二には煩悩を起すと、有るを、如来は悉く断じたまひ、相違を断じたまふが故に、慧品具足するなり」と説き、無明に二種ありと示している。しかも無明の定義について、本論の「無明品」一二七には無我の理の分らないのを無明と解して、次の如く（大正三二・三二七c）説く。「論者言はく、仮名に随逐するを名づけて無明と為す。凡夫は我音声のみに随ふ。是の中には、実には我も無く我所も無く、但だ諸法の和合せるのみを仮りに名づけて人と為すに、凡夫は分別すること能はざるが故に、我心を生ず、我心を生ずるは、即ち是れ無明なり、と説くが如し。問ふて曰はく、仏は過去世を知らざる等を名づけて無明と為すと説く。何が故に但だ我心是れなりとのみ説くや。答へて曰はく、是の過去等の中にて、多くの人は錯謬するが故に、是の中にて知らざるを名づけて無明と為すと説くなり。……」と。このよう

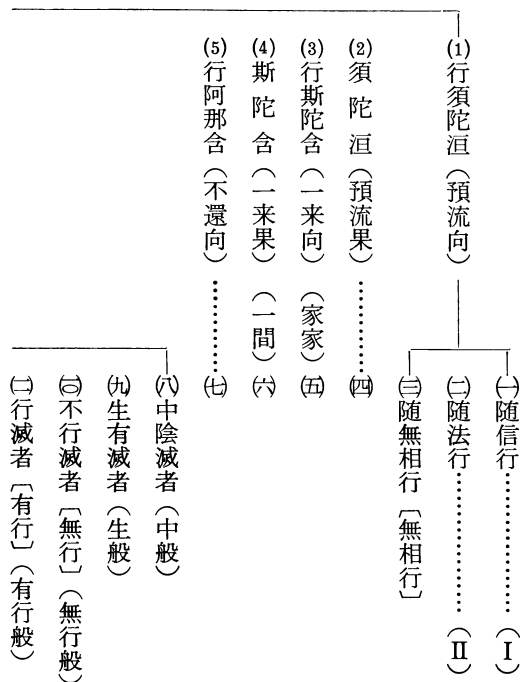
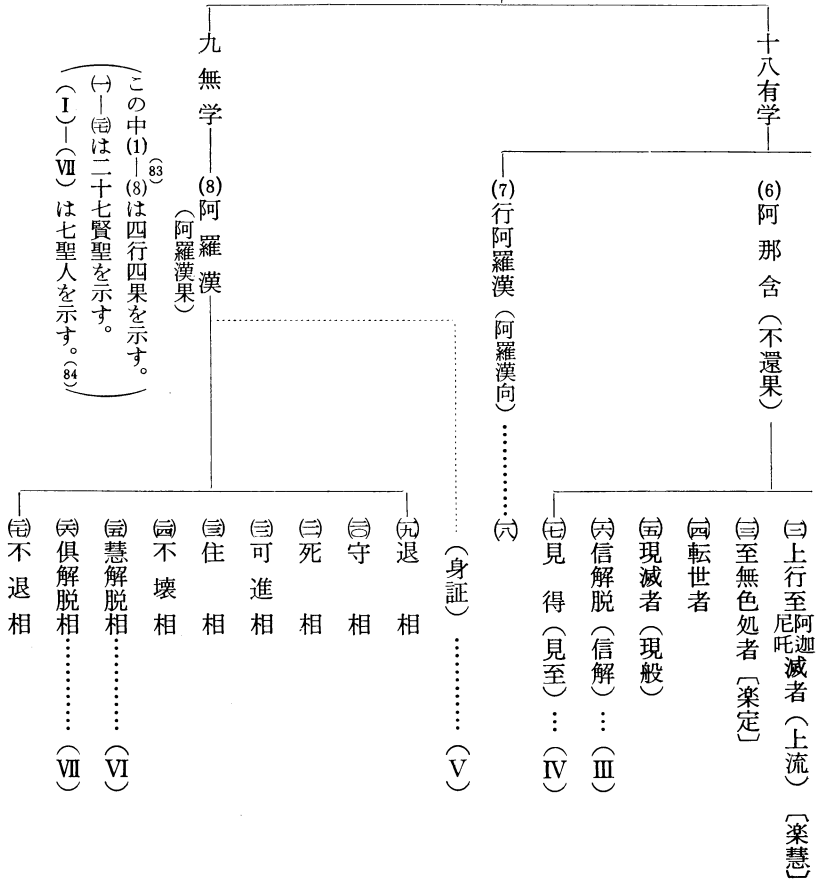
な無明を滅するにはいかにするか。それは空を見ることである。それを説いていう(大正三二・三一三a)。「又空を見ざる者には常に無明有り。但だ無明に垢ざる。是れ諸行の因明なるのみ。又邪なる明なるが故に、無明と説くは、未だ空を見ざる者は常に是れ邪なる明なればなり。故に知る、無明の分を一切煩悩と為す」と。また「明因品」一四〇(大正三二・三二六b)には、「又十二因縁は皆無明に由る。所以は何ん。仮名心に随ふを名けて無明と為し、此の無明に因りて福行・罪行及び不動行を起せばなり」と説く。これらの文に示されているところを要約すれば、無我の理を如実に知りえないのが無明であり、又仮名心に随うのが無明であり、そういうことは、空を見ないのを無明と言ってもよく、それは即ち邪明と呼んでもよい。しかもこの無我の理への無知、換言すれば我心あることが分かれて一切煩悩となるとなすのである。煩悩のすべてを我心あること、広げると、我慢・我愛・我癡・我見あること、あるいは諸種の顚倒心あることに帰する解釈は、煩悩の解釈上、独特のものをもつようであって、本論と唯識宗と多少の繫がりがあるように考えられるのである。

第十一節　賢聖の分類

毘曇(有部)では、五停心・別相念住・総相念住・煖・頂・忍・世第一法の七賢位[80]を立て、又随信行、随法行(見道位の鈍根・利根)、信解、見至(修道位の鈍根・利根)、身証及び慧解脱、倶解脱(無学位の二)の七聖位を立て、之れを詳しくして更に二十七賢聖を説く。『倶舎論』は有部の論書とされるが、その二十七賢聖は四向、三果・随信行・随法行、信解・見至・家家

・一間・中般・生般・有行般、無行般・上流（以上十八有学）、退法・思法・護法・安住法・堪達法・不退法・不動法・慧解脱（時解脱）・倶解脱（不時解脱）、（以上九無学）である。これに対し『成実論』は「分別賢聖品」一〇（大正三二・二四五c以下）に二十七賢聖を立てるが、その賢聖の数においては毘曇と成実と同じでも、名称順序において多少の相違があり、成実の作者は大綱は有部の[81]賢聖分類法を継承しつつも、少しく改造意見を出したものと見られる点がある。二十七賢聖を図示すれば次のようになる。この中で括弧内（　）は、有部（倶舎論）の名称を示す。

- (1) 行須陀洹（預流向）
  - (一) 随信行…………（Ⅰ）
  - (二) 随法行…………（Ⅱ）
  - (三) 随無相行〔無相行〕
- (2) 須　陀　洹（預流果）…………(四)
- (3) 行斯陀含（一来向）（家家）(五)
- (4) 斯　陀　含（一来果）（一間）(六)
- (5) 行阿那含（不還向）…………(七)
  - (八) 中陰滅者（中般）
  - (九) 生有滅者（生般）
  - (一〇) 不行滅者〔無行〕（無行般）
  - (一一) 行滅者〔有行〕（有行般）

この中(1)―(8)は四行四果を示す。(83)
㈠―㉗は二十七賢聖を示す。
（Ⅰ）―（Ⅶ）は七聖人を示す。(84)

この図において、身証については不審がある。発智論、婆沙論、倶舎論のような有部論書では、七聖人が掲げられて、随信行・随法行・信解・見至（見得）・身証・慧解脱・倶解脱が列ねられる。その場合、身証はまだ阿羅漢果の中に入れられない。しかし成実では、滅定を高く位置づけ「滅尽定品」一七二（大正三二・三四四c以下）に説かれる如く、身証は滅定を得たものとして阿羅漢果（無学）の中に入れる。それは阿羅漢向（行阿羅漢）でない。そこで二十七賢聖の中の一として番号を附せずに括弧内に入れておいたのである。学者の中には、阿那含（不還果）中に、㈧中陰滅者（中般）、乃至㈦見得、㈥身証として含めることがあるが、これは適当ではなかろう。また成実における(1)退相(2)守相(3)死相(4)可進相(5)住相(6)不壊相という六人は、有部（倶舎論参照）にいわゆる(1)退法(2)思法(3)護法(4)安住法(5)堪達法(6)不動法の六種阿羅漢[85]に全体としては対応するけれども、順序に相違がある。すなわち左図の通りである。

有部では(6)不動法の中で利根の者は不退法と呼ばれる。しかるに成実では(6)不壊相を更に三に開いて慧解脱相・倶

解脱相・不退相としている。即ち不壊相で、定を得ぬ者が、智力で煩悩を解脱したとき慧解脱相と呼び、慧解脱の者で滅尽定を得たとき倶解脱相と言い、所得の功徳の退失せぬ者を不退相と称する。この不退相は説一切有部の不退法と同じ思想とみられる。要するに成実の二十七賢聖は、有部の考えに近いけれども、それを改造したとみられるものである。

第十二節　二種の仏身

本論においては、仏身をいかに見るか。『異部宗輪論』に依っても知られる如く、説一切有部と大衆部とでは、仏身観が正反対になっている。大衆部、一説部、説出世部、鶏胤部などでは「諸仏は皆是れ出世なり、一切如来は有漏法なし」と説いたといわれるが、此等諸派の仏身論は大乗とよく似ている。しかし説一切有部では、十八界の中で、前十五界（五根五境五識）は、仏身であっても有漏となし、『宗輪論』にも「眼等の五識身は染有り、離染無し」と説いている。すなわち有部では仏身をも人間的に説いている。そういう世間的の仏身のほかに別の仏身を説くのが『成実論』であり、これは龍樹菩薩の『大智度論』にみられる二種の仏身説の影響かもしれない。つぎに掲げる(1)から(4)までは『涅槃経』に似た二種仏身とみられるもので、(1)『大智度論』九（大正二五・一二一c）には法性身・父母生身の二種仏身を説く。また(2)同三〇（大正二五・二七八a）には真身・化身の二種仏身を説き、さらに(3)同三三（大正二五・三〇三b）には、法性生身・随世間身を示し、また同三四（大正二五・三一三a）には法性生身仏・随衆生優劣現化仏を説く。上記と

は別に同九九（大正二五・七四七a）には、法身・色身の二種仏身を説き、次の如く述べている。

> 復た次に仏に二種身有り、一には法身、二には色身なり。法身は是れ真仏なり、色身は世諦の為めの故に有り。

と。また同一〇（大正二五・一三一c）には、真身のほかを開いて、神通変化身・父母生身の二種にしている。

『成実論』には、仏陀を定義して「具足品」（大正三二・二三九b）に「仏とは自然人にして、一切種智を以て、一切法の自相差別を知るに名づく」という。又いう。「一切の不善を離れ、一切の善を集めて一切衆生を利益するが故に仏となす」と。また仏は戒定慧解脱及び解脱知見の「五品具足」の者、世間天人に敬われる者であり（大正三二・二三九b）、十力を有し（同二四〇a）、四無畏があり（同二四一a）、これに三念処（同二四三a）・大悲（同上）を加えた所謂十八不共仏法を具足した者とされる。

本論には「具足品」（大正三二・二三九b）以下において、仏と余人、一切智人と余の少智人との相違を説くが、仏においても、一切智人としての面と、そうでないかの如き面とがあると示している。即ち「四無畏品」三（大正三二・二四一c以下）にいう。

> 問ふて曰はく、衆生は何が故に仏は一切智人に非ずと疑ふや。答へて曰はく、仏の言説したまふ所は、或は一切智人に非ざるに似たること有ればなり。仏の問ふて、汝は何れより来れるやと言ふ、是くの如き等有るが如し。……問ふて曰はく、向に疑ふ所の如きは、当に云何んが断ずべきや。答へて曰はく、仏は俗に随ふて語りたまふ。……

と。この思想は世諦と第一義諦とを考慮に入れて二種身を説いている『大智度論』九九(上述)の思想と通じるものがある。仏が二諦に依って説かれることは『成実論』の「十号品」四(大正三二・二四二b)に、「二種の語法あり、一には世諦に依る、二には第一義諦に依る、如来は此の二諦に依りて説きたまふが故に、言ふ所は皆実なり。……」とされる文からも知られる。先きの「四無畏品」の引文も、二諦の仕分けの上に、仏身に二あることを、ほのかに示すようである。

本論中、明了に真身・化身の二種を示すものがある。即ち「具足品」(大正三二・二四〇a)にいう。

> 又衆生の、仏の真身を待ち、又は化身を待ちて、而も漏の尽くることを得るも有り。仏は悉く別知して、而して為めに法を説いて、解脱を得しめたまふ。

と。

仏が少しも不実がなく、如実道に乗じて来たり、いわゆる如来と言われ、すべて真実であり、真身であることについては、「十号品」四(大正三二・二四二a以下)につぎの如く説かれるのを見ても知られる。

> 如来とは、如実の道に乗じて来たりて正覚を成ず、故に如来と曰ふ。言説する所あらば、皆実にして虚ならず。……如来は得道の夜より、涅槃の夜に至るまで、其の中間に於て、説きたまふ所は、皆実にして破壊すべからず、故に如説と名づく。又一切種智を以て前後際を知り、然る後に説きたまふが故に、言ふ所は皆実なり。……仏は諸法に於て現に知り已つて説きたまふ。是の故に言ふ所は皆壊すべからざれば、実説者と名づく。又仏の所説は皆実義を説き、余人の実と不実とあるが如くならざるが故に壊すべからず。

と。このような仏の真身というものを、本論「二世無品」二二（大正三二・二五六a）には、次の如く説く。

又汝は則ち仏なしと言ふも、仏は寂滅の相なり。世に現じたまふと雖も、有無に摂せず。況んや滅度したまへるをや。衆生帰命すること、亦世人が父母を祠祀するが如し。……

と。これは有無に摂しない寂滅の理の上から、真身を表現したことになっている。慧乗（五五六―六三〇）は、仏果は二諦の外なりと言うたとのことであるが、それはこの現身、滅諦の理からみたのであろう。

この真身のほかに、化身に当たるものがあることを本論には説く。それは不真実の身なのではない。本論の「善覚品」一八三（同三五三a以下）には、「如来品の中にて説くが如く、如来には常に二覚の現前するあり。謂く安隠覚と及び遠離覚となり。安隠覚とは、即ち是れ不瞋悩覚にして、遠離覚とは、即ち是れ出覚なり」とあって、この説明に依れば、如来は真実覚の身、即ち真身といえるのである。しかし真身のほかに化身がある。真実身であるからこそ、化身がある。何となれば仏は自利一辺の身をもつ者でないからである。仏が自利利他の人であることは本論中、いたるところに説くが、例えば「具足品」一（大正三二・二三九b）に「一切の不善を離れ、一切の善を集め、常に求めて一切衆生を利益するが故に名づけて仏となす」と説き、又同品（大正三二・二四〇a）に「又無上の方便もて衆生を済度したまふ」と述べ、「十号品」四（大正三二・二四二c）には「仏は十号[86]具足したまふが故に自身に具足し、他にも亦具足し、自利利人す」と示し、「三不護品」五（大正三二・二四三a）には、「仏を善人と為し、善の中の善とす、所以は何ん。自ら大利を得、亦他人をも利したまへばなり。自ら利し、人を利するが故に善人と名づく」と説く。「四無畏品」三（大正三二・二四二a）には「仏は俗に随ふて語りたまふ。世間にも亦知りて而も問ふ者あるも、以て過と為さず。仏も亦是

くの如し、世間に在るが故に、俗に随ふて而も問ひたまふなり……」という。この文に依って、仏が随俗行化する面があること、いわゆる世諦の面においてみられる方便化身ともいうべき面のあることがほのかに知られる。そして「故不故品」九七（大正三二・二九一a）に依れば、次の如く明了に、仏の随世間の化身を説いている。

仏は一切智人にして、悪業の報なし。一切の不善法の根本を断ぜしを以ての故なり。但だ無量の神通方便を以てのみ、現に仏事を為すこと不可思議なり。

と。

以上述べたように、成実において、真身・化身、もしくは二身といわれるものを立てる意のあることは明らかで、これは毘曇とは異なり、むしろ大衆部、大乗の思想と同じ趣きのものである。おそらく中観派の影響、あるいは涅槃経に見られる思想の如きものが本論にはあるようである。

第十三節　信勤の三性

毘曇（有部）においては、大善地法十法の中に信・勤があって、三性中、唯善と取扱うている。これに対して『成実論』では、これら二法を三性に通じるとなすのは、大いに主張を異にするところである。その理由を『成実論』に依ってたずねると、まず「信品」八九（大正三二・二八八a）には[87]信を定義して「必定は是れ信の相なり」と言い、又「若し自ら法を見て、心が清浄を得ば、是を名づけて信と為すなり」とも説く。この後の方は『倶舎論』四（大正二九・一九b）に

「信とは心をして澄浄ならしむ」と定義するものと同じである。しかし前の方は無疑決定の信を指すものらしく、それを後の定義と併せて用いるのが『成実論』の意であろう。そして信に二種あることを説き、随って又信に三性あることを、次の如く説く。「是の信に二種あり。一には癡より生じ、一には智より生ず。癡より生ずるは善悪を思わざるものにして富蘭那[88]（Pūrṇa-kāśyapa）等の悪師の所に於いて生ぜる浄心なり。智より生ずるは四信の中のものの如く、仏等に於いて生ぜる浄心なり。是の信は三種なり。善と不善と無記となり[89]」と。この不善の信といわれるものは、広く仏典を読めば説かれていることで『成実論』の作者は、それを心に入れて、信を広く取扱ったものに相違ない。例えば『増支部』「三集第二大品」（南伝七・三〇四頁）（A. N. I. P. T. S. p. 189 §65）に「伽藍衆よ、汝等が惑ふは当然なり、疑ふは当然なり、惑ふべき処に疑は起るなり、伽藍衆よ、汝等は風説を信ずる勿れ、伝説を信ずる勿れ、臆説を信ずる勿れ、蔵〔経〕の教と〔合する〕とて信ずる勿れ、尋思に基きて信ずる勿れ、理趣に基きて信ずる勿れ、因相を熟慮して信ずる勿れ、審慮し忍許せる見〔と合する〕とて信ずる勿れ、〔説者が〕堪能なりとて信ずる勿れ、〔この沙門〕は我等の師なりとて信ずる勿れ、伽藍衆よ、もし汝等がただ自ら―此の法は不善なり、此の法は有罪なり、此の法は智者の訶毀する所のものなり、此の法を円満し執取せば能く無益と苦とを引く――と覚るならば、伽藍衆よ、汝等は其時は〔彼を〕断つべし」と説く。この文中に信ずる勿れと繰返して言うものは、不善の信を持たぬように勧めるものであって、それは富蘭那等の悪師の所説への信とか、邪説への信、不確かな風説への信、迷信などを含むものとみられる。つぎに無記の信のあることは、無記の疑について考えると、反顕して知られる。即ち川辺にあるものを人か杭かと疑うのは無記の疑、それは確かに人と信じるなどというのは無

記の信であって、それは善でも悪でもない。以上のように三性にわたって信があることを成実に説くのは、理の当然である。しかるに毘曇の方では大煩悩地法[90]の六法の中に不信を加えていて、それは不定地法[91]中の疑とは異なるものであるが、そのような不信こそ、不善の信ではないか、という疑問の意をもって問答がなされ、成実では不信と不善の信との両者の区別を明示する。即ち言う。「問ふて曰はく此の不善の信は即ち是れ煩悩なり。大地の中の不信にして是れ信には非ざるなり。答へて曰はく不信法には非ず。信は是れ浄相にして、是の不善の信も亦是れ浄相なればなり。若し爾らずんば則ち不善の受は応に受とは名づくべからざるに、而も実には然らず。故に三種の差別あるなり。若し信にして根数に在らば、解脱に随順し、三十七品に在らば、則ち定んで是れ善なり」と。この不信は三宝四諦業因果を拒否するもので、疑いとは別のものであり、勿論不善の信とは異なるのである。

又次に勤も亦三性にわたることを「勤品」九〇（大正三二・二八八a以下）に次の如く説く。「心行の動発、是を名づけて勤と為す。常に余の法に依りて、若しくは念若しくは定が、中に於いて発動し、一心に常行せば、是れを名づけて勤と為す。勤に三種あり。善と不善と無記となり。若し四正勤の中に在らば、是れを名づけて善と為し、余のものは善とは名づけず。行者にして若し不善の過患、善法の利益を信ぜば、然る後に勤を生ず、不善を断じ、善法を集せんが為めの故なり。故に信根に次いで精進根を説くなり。是の勤の善法の中に入るを名づけて精進と曰ふ、能く一切の利益の本と為る。此の精進を以って憶等の法を助けて、能く大果を得ること、火の風を得て焚焼する所多きが如し」と。

第十四節　諸種の異論

上記のほかに、『成実論』が他の派の説と異なるものを挙げると(イ)識暫住無暫住論、(ロ)諸識倶生不倶生論、(ハ)滅諦有空論、(ニ)二諦観同異論等がある。(イ)識暫住無暫住論については、本書中、第十一章、第三節、四、「暫住と無暫住」の項の下に詳説する。つぎに(ロ)諸識倶生不倶生論については、同じく五、「倶生と不倶生」の項の下で詳説する。また(ハ)滅諦有空論については、本書中、第十一章、第八節、証果論の中、四、「滅空心」の下に詳説する。即ち『成実論』の立場は、識の暫住を許さず、識無暫住となし、識倶生を許さず、不倶生とし、滅諦は有とせず、そうかと言って皆無ではなく、第一義有的のものとして取扱う幽意がみられるかのようである。さらに(ニ)二諦観同異論については、本書中、第十一章、第八節、二、滅仮名心のなか、(2)「世諦と第一義諦」の項の下で詳説する。即ち成実の二諦は、有部の二諦とは異なり、中観派的であり、「若し第一義諦の故に無と説き、世諦の故に有と説かば、二辺を捨てて中道を行ずと名づく」という経文を引用するところは、大乗の二諦と同じと為しても、誤まりではない。

上来、第一節より第十二節までにわたって述べたものは、本論「有相品」一九以下「有我無我品」三五までの十七品に説く十種の異論以外のものであることを記しておく。随って、その十種の異論の詳細については、第九章「一部の序論」を参照されるよう願うものである。

第六章　究竟の宗趣

我われは前章において、本論の立場につき概観した。そしてそれは、究竟の宗趣は何かということを求めしめる助縁となるのである。

『成実論』の序分には（大正三二・二三九b）、「三蔵中の実義」を明かすことが目的として示されている。それは即ち四諦に外ならない。成論が四諦の一一の順序を追うて諸問題を提起しつつ自身の立場を明かすことは、この目的への相応を目指すことを示すものである。そして四諦というものも、究竟の目標からみれば一滅諦（泥洹）に摂まってしまう。実践を離れては仏教は意味を失うが、滅するという実践以外にすぐれたものは存しない。そこで滅諦において、滅仮名心、滅法心、滅空心が示されるわけである。滅、それは空にほかならない。『三論玄義』には、成論を説明して「片轍僧祇、大小兼学、鑽仰九経、淘汰五部」と言い、また『八宗綱要』には「簡取諸部最長之義、以為一類成宗」と説いているが、諸種の部派に超える勝れた立場を堅持し、究竟の宗趣に契わしめるには、実践的空以外には不可能である。したがって前章で本論の立場を概観したものを、通じて唯一のもので以って言えば、ただ空の立場ということにならざるを得ない。

この書に示す空は、中道実相と別ものを目指してはいない。しかし空と言っても、中観の空と成実の空との間に

は、類似の点があることは勿論であるが、表現上に相違がみとめられる。その相違に見える点から言えば、中観は破斥において強く、成実は亦立亦破という立場として見られる辺があり、即ち中道実相をめざし、破斥は強くない。すなわち、「二世無品」二二（大正三二・二五五c）には、

仏法の中に於いては、若しは有、若しは無も、皆方便の説にして、罪福の業因縁を示さんが為めの故なるのみ。第一義には非ず。

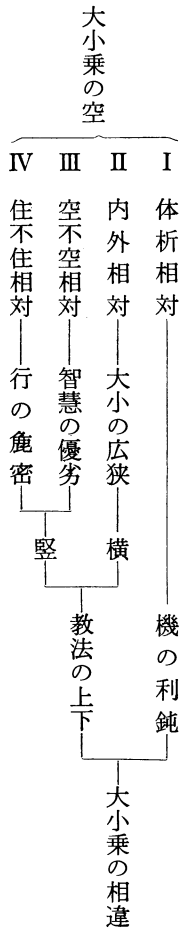
と言い、「一切有無品」二三（大正三二・二五六b）には、

仏法の中にては、方便を以つての故に、一切有とも一切無とも説くも、第一義にはあらず。所以は何ん。若し決定して有ならば即ち常辺に堕し、若し決定して無ならば、即ち断辺に堕し、此の二辺を離るるを聖中道と名づくればなり。

と説いて、中道の立場が示される。かの毘曇や法相において、破斥よりも立説の方が強いことは、周知の通りであるが、成実はそれと中観との間のもの、否、即非的のものとして眺めうるようである。こうしたところに成実の聖中道の立場が見られる。

『大智度論』一八（大正二五・一九二a以下）には「智者は三種の門に入りて、一切の仏語を観ずれば、皆これ実法にして、相違背せず」と言い、いわゆる蜫勒門、阿毘曇門、空門について詳説する。そして最後に大乗の空の優勝について述べている。ちなみに、上記の蜫勒（論）は、最近の研究では Peṭakopadeśa（Pāli→Peṭakopadesa）に当たり、南伝大蔵経中に現存するそれと関係があるかどうかにつき論究されている（印度学仏教学研究一四、昭和三四・三刊）。

また『三論玄義』には、此の三門の他に、非空非有門を加えて四門とし、次の如く述べる。「波若方便を得ずして、毘曇門を学すれば、有見に堕し、空門を学すれば、空見に堕し、昆勒門を学すれば、則ち亦空亦有の見に堕し、非空非有門を学すれば、愚癡論に堕す。若し波若を得て心に染著無ければ、機に随ひ化に適ひ、道を通じ、人を通ずるに、相違背すること無し、と。而るに成実・毘曇は、各〻空有を執して、互に相背斥して、道を障へ、見を増して、皆仏旨を失ふなり」と。此書の意に依るに、成実や毘曇は、大乗菩薩の行に比較するときは、甚だしく劣るものとする。それは各〻空有の一辺に染着して、互に他を排斥するからであるという。しかし、印度の仏教教学史上、公平に見ればこの『成実論』が両端に奔る説を綜合することに努めていることは、覆われない事実である。『三論玄義』に依れば、成実の二空は大乗のそれと同じくないとし、次の如く説く。「一には小乗は法を折て空を明す、大乗は本性空寂なり。二には小乗は但だ三界の内の人法二空を明し、空の義即ち短なり。大乗は三界内外の人法、並に空なりと明し、空の義即ち長なり。三には小乗は但だ空を明して未だ不空を説かず、大乗には空を明し、亦た不空を弁ず。……四には小乗は名づけて但空と為す、謂はく但だ空に住するなり。菩薩を不可得空と名づく。空も亦不可得なり」と。図示すれば左の如くである。

大小乗の空				
Ⅰ 体析相対	機の利鈍			大小乗の相違
Ⅱ 内外相対	大小の広狭	横	教法の上下	
Ⅲ 空不空相対	智慧の優劣	竪		
Ⅳ 住不住相対	行の麁密			

これは空の分析において、大乗と小乗とを峻別しようとしたもので、三論の空を大乗となし、成実の空は、それと異なると見、小乗として成実を扱うもので、教判の材料とされたものである。併し嘉祥等の考え方を以ってすれば、大乗経典と称せられるものの中（一例を無量寿経、阿弥陀経に取るも明了なる如く）、三論に説く空と異なる如く見られるものもあり、大乗瑜伽の経論に至っては、明らかに三論の空とは異なることが知られ、成実のみを小乗と貶称することには妥当でないものが感ぜられる。よって、唯一面の思考よりして、教判的に論書の大小乗を決する論議は、学問的には意義が少ないと言えるであろう。そこで各論の特徴を、穏当に正視することこそ重要である。梁の三大法師すなわち光宅寺法雲、荘厳寺僧旻、開善寺智蔵の三師が、成実を大乗と為したことは必らずしも不当ではない。その三心を滅すると説くものは、深義と言うべきである。信解の位では、聞思の智を以って仮名心を滅し、煖等の位においては、空智を以って法心を滅し、滅定と無余涅槃との位の中に於いては、空心をさえ滅するのであり、此の滅法・滅空ということは部派においては説くこと不可能であって、大乗においてのみ可能とみるのが、三大法師の意と窺いうる。然るに嘉祥が成実を判じて小乗となしたのは、般若が畢竟空であるのに対し、成実は析色空である（先の図示参照）等の理由によるとするが、成実の真意は奈辺にあるかを知らねばならない。成実は三心を滅することを説くが、その正義は仮名を截破するにある。仮名截破を以って、成実を低級の論書となしてはならぬ。五陰（五蘊に同じ）が人を成じ、色香味触が瓶を成ずるのは、苦諦集諦の中に詳しく、これは信解の事である程度に他ならない。併し法心・空心に詳しいことは、地上の事で、この点、大乗般若と肩を並べるものであり、仮名心滅、法心滅、進んで空心滅の三心の滅を滅諦となし、「滅空心品」にも「滅諦を見るが故に説いて得道と名づく」とある如く、四諦中、滅諦の

一に重点をおき、徹底して空を重んずるところは、一般の部派思想と同列と見做すべきではない。しかし成実は、阿含部の経にもとずく空思想という面を持つこと勿論である。毘曇は法有の体性を重んじ之を説くが、般若は体相皆空とし、成実は此等を綜合して、無にして有と為す立場を取るのである。成実の空は般若空門を通過したものでなかったなら、このように徹底した空心の滅までを説くことにはなるまい。かって稲葉円成氏は、「龍樹と訶梨跋摩との空思想に就て」と題し(無尽燈一八巻、一〇、一頁―九頁)、研究を発表し、『中観論』と『成実論』との間には、大乗と小乗というような大きな溝渠はない、と結ぶ。そして両論の立場の相違を示して(同上六頁)、龍樹の空思想と、跋摩の空思想とは、はなはだよく似通ったものと述べている。私はこれに全たく同感である。私に考えるに、『中観論』は大乗経に立っている。しかるに成実は主として阿含部の経典に拠り、大乗の経典は引用しない(ただ大乗論は引用する)が、空思想は両者相通じる。

ここで私は『成実論』が正智論と呼ばれ(二三九a)、しかも百千の邪論を破斥して、正智を高くかかげ、誠実の論(成実論)とされる根本を明かにするために、『成実論』の空思想を明かにしてゆきたい。そして、その手はじめに、成実の空思想が、『婆沙論』八(大正二七・三七a)に出ている十種空の名称を掲げ、それに対し批判を加えている点に注目し、成実の空思想の性格を明らかにしたい。

宇井伯寿博士は、『国訳一切経』に収められている「国訳成実論」の脚註(国訳一切経、論集部三、四一二頁脚註参照)において、この論の「一切縁品」一九二(大正三二・三六四c)の十空について、次の如く説く。

空は二空[92]三空[93]四空[94]*六空[95]七空[96]十一空[97]十三空[98]十六空[99]十八空に区分れるも、特に十空となすことは通常は行はれず。

と。これは『婆沙論』を調査せぬ為めで、この十空は、『婆沙論』の名称を受けている。この論は婆沙を研究し、中観派の空・滅という思想を参照し、独自の空思想を打ち立てていると推定できる。『婆沙論』には薩迦耶見(100)、即ち真実の我ありと執著して起す我・我所の見は、十種空の所対治と説く。これは執我の情の破斥という実践面において、『成実論』の「滅諦聚」に、三心を滅することを説くものと同趣のものである。併しそうした実践の面をしばらく措き、一切法を縁じて空となすことが正しいか否かを考えるのが本論である。即ち「一切縁品」一九二（大正三二・三六四c）の問答は、成実独自の空思想を示している。

問ふて曰はく、仏は自ら一切の法は無我なりと説く。故に知る、有為も無為も、此の智の皆縁にして、但だ五受陰のみを縁ずるには非ず。又説く、十空は一切の法を縁ず、空は即ち無我なり、と。又説く、諸行は無常にして苦なり、一切法は無我なり、と。若し無我智にして但だ苦諦を縁ずるのみならば、何が故に諸行は無我なりと説かざるや。一切法は無我なりと説くを以ての故に、当に知るべし、若し行と説かば、則ち有為を説くものなるも、若し法と説かば、即ち一切に通ずるなり。又説く、誰か一相の法及び別異相の法に於いて智慧が現在前なること、明眼が色を見るが如くなるや。唯諸仏世尊のみ正智にて、解脱を得て、能く一相の法及び別異相の法に於いて智慧が現在前すること、明眼が色を見るが如くなり。無我想なるを以ての故に、諸法は一相なり。故に知る、無我は一切法を縁ずるものにして、但だ苦を縁ずるのみには非ざるなり。

答へて曰はく、一切は二種なり、一には一切を攝す、二には一分を攝す。一切を攝すとは、佛の、我は是れ一切智人にして、一切を十二入と名づくと説くが如し。一切を攝すとは、一切は然ゆと説くも、而も無漏無為は然

ゆることを得べからざるが如し。……世間の人は一事の中に於いても亦一切と説く、一切の祠を為し、一切に食を与ふと言ひ、亦此の人は一切皆食すと説くが如し。故に知る、一切は無我なりと説くと雖も、当に知るべし、但だ五受陰のみの為に説くものにして、一切法には非ず。汝は十空を説くも、此の中には無為空あることを得ず。所以は何ん。人は無為の中に於いて我想を生ずることなきが故なり。設ひ余の空有るも、亦害する所無し。汝も亦苦智を空と相応せしむるを以ってなり。是の故に、空は一切法の縁には非ず。

問ふて曰はく、世間空は一切法を縁ずるものにして、無漏空には非ず。

答へて曰はく、世間空なし。一切の空は皆是れ無漏なればなり。

と。この文中に十空と言い、具体的に一一の名称は出していないが、これは自明のものとして『婆沙論』の十種空[101]を予想しているものと考えられる。その十種空とは内空・外空・内外空・有為空・無為空・散壊空・本性空・無際空・勝義空・空空である。この論における空思想は、次章において私見を述べる如く、大乗論書を参照しつつも、それとは異なるところがあり、あくまで部派の中に含められる空思想といえよう。空思想の特色ある点については、後に証果論の節において詳説しようと思う。しかし少しくそれに触れると、『成実論』の目指すところは滅諦であるが、その解釈は、甚だしく特徴のあるもので、論の滅諦聚の中には無を立て、声を破し、香味触を破し、意識を破し、因果をも破して、一切法空と説く。しかし、空無の側のみで成実は終るものでなく、世諦の故に有という面をも説く。「世諦品」一五二（大正三二・三三二b）に言う。「若し能く自の縁を以て成ぜざる故に、便ち一切の法無しと言ふも、又諸仏世尊は一切智人にして我等の信ずる所なる仏は、五陰ありと説きたまふ。故に知る、色等の一切

の法は有なり、瓶等の如く、世諦を以ての故に有なり」と。この文の中、初には衆縁生の故に空なるを第一義諦とし、後には一切法の有（仮名有）を見るを世諦とするのである。「仮名相品」一四二（大正三二・三二八c）には、「四論あり、一には一、二には異、三には不可説、四には無なり。是の四種の論には皆過咎あり。故に知る。瓶等は是れ仮名有なり」と言う。この仮名有としての面を撥無することは仏意に背くことになる。むしろ空智は得し易いが、法相分別の智は生じ難く、それ故、仏陀は、ために五陰ありと説く（五陰智の側）のであり、ここに教が完きものとなると言える。まことに『成実論』の存在理由は唯空智の一面へと独走することをとどめて、空有綜合の立場に還帰せしめるためであるといえよう。この『成実論』は中道を目指していて、再三、中道が強調される。例えば「一切有無品」二三（大正三二・二五六b）には「仏の法の中には、方便を以ての故に、一切有・一切無と説くも第一義にあらず、所以は何ん。若し決定して有ならば、即ち常辺に堕し、若し決定して無ならば則ち断辺に堕し、此の二辺を離るるを聖中道と名づくればなり」という。又「身見品」一三一（大正三二・三一六c）には経文を引いて、「応に二辺を捨つべし。若し第一義諦の故に無と説き、世諦の故に有と説かば、二辺を捨てて中道を行ずと名づく」と言う。又「立仮名品」一四一（大正三二・三二七b）には、「五陰相続して生ずる故に断ならず、念念に滅する故に常ならず。此の断常を離るるを名づけて中道と為す」ともいう。中国における「成実宗の二諦論」の取扱いについては、境野黄洋博士の『支那仏教精史』（九六〇頁以下）に詳論されているから、ここにはそのことを省略する。上述の如く、空無に偏ることを避けて『成実論』が編まれているのである。若し無の立場のみで貫けば、罪福の報、縛解等の法も無いことになる。無所有を執するなら、これ亦不可であって、それを滅せねばならないとするのが本論である。そして『三論玄義』には、成実

は空を説いても不空の理を解しないというが、これは誤りである。本論は空のみでなく、不空をも見る。空と不空と、相しりぞけるものではない。「八解脱品」一六三(大正三二・三四〇a)に、「不空に因るが故に空性有り」と説くのは、此論の根本的立場を示すようである。[102]悪取空を離るべく、瑜伽は誕生したと見られるが、瑜伽と成実とは如何なる立場上の相違があるかと言うに、瑜伽は依円の法相を法爾として無とはなされないとし、悪取空を破して、いわば空後の法相を立てるもの、成実は三心の滅の如く、毫末も遍計の法相をゆるさないと言う立場であるから、論理的には瑜伽以前の立場と言ってもよいであろう。しかし、諸法実相の説をなしていることは(此の訳語は、中観の学に通じた羅什が殊更に附加したとは見られず)、瑜伽と中観とに関連を持つと考えられるものである。かの『百論』(上)のはじめ「捨罪福品」の開巻のところに、「仏は諸法実相を知ること明了無碍にして、又能く深浄の法を説きたまふ。この故に独り仏のみを称して世尊となす」と説くが、こうした思想が『成実論』に受け入れられていることは、諸処に諸法実相の思想が述べられていることに依って知ることが出来る。即ち「衆法品」七(大正三二・二四四a)に言う。「復た次に仏の法には六あり。一には曰はく、善説……六には曰はく、智者自知なり。善説とは、諸法の如法の実相を説きたまふなり。若し不善法ならば、不善の相を説かんも、善なれば、善相を説く。故に善説と名づく」と。また「有相品」一九(大正三二・二五四c)には次の如く説く。「諸法実相は諸相を離るるが故に、名づけて縁とはなさず」と。さらに「智相品」一八九(大正三二・三六一b)には、「仏は能く諸法実相に通達し、度すべき衆生に随ひて種種の名をたてたまふ」とある。又諸法実相と為す代りに、諸法無性となすものもある。即ち「智相品」一八九(大正三二・三六二b以下)に言う。「問ふて曰はく、行者は何故に尽く滅を見ざるや。答へて曰はく、経の中に説く、諸法は無性なり、衆縁より生ぜる是の法は、甚深にし

て、一切の愛尽き、寂滅にして泥洹なり。是の処（ことわり）は見難し。仏は十二因縁の滅を観ぜる故に、無上道を成ず、と。又法師の中に説く、行者にして、若し五陰は無常敗壊なり、虚妄にして堅固ならずと観ずれば、亦名づけて空と為す、而も知見未だ浄ならずと名づく、と。……一切の五陰無常なり、衆縁より生じて、尽相、壊相、離相、滅相なりと見れば、爾の時には行者は知見清浄なり、と。滅尽を説くを以て、知見浄と名づく。故に知る、滅を見るを聖諦を見ると名づく。又先は法住智にして、後は泥洹智なり。故に滅諦を見るを聖道を得と名づく」と。この様に、諸法の実相の語が出ても、実践的に諸法無性となして、滅を見るに目的が存し、これが本書の究竟の宗趣である。もし此論が行果を得ることを離れたならば戯論となり終るほかはない。

『成実論』は、空門の自利教とも評すべきもので、煩瑣な教理問題を取り扱い、しかも自身の立場を示すものも部派の間に立って、単に一説を加えた意味のもので、一流の論とは言えないと見る人びともある。しかし、そういうことを全部認めるということは、私にはできない。この論書が嘉祥の『三論玄義』において批判され、排斥される迄は、中国において多くの学者により研究され、堂々たる成実学派（これに寿春系・彭城系があった仏教大辞典に成実宗系譜を載す）が存していたのに嘉祥以後甚だしく衰え、成実の主張を問題とさえしなくなっている。印度の他の論書中に此論が引用されていないのは不思議であるが、しかし古く中国にては重視されていて、西域にても其の断片が残っている（Stein 氏将来西域出土経典東洋文庫本、Tin 102 No. 6825 誠実論六神通品第一百九十七、出第二十巻の文あり）。中国や朝鮮や日本でも研究されたが、中国の僧伝に出ている諸学僧の註疏も、他の国のそれらも、一部として現存しないのは、何か我われに奇異の感をいだかしめる。恐らく成実は小乗論であるとして、嘉祥等により宣伝されたことが、成実学不振の主因であると言えるかもしれない。又我われの見

るところ、空門の自利教と評し去り難いものがあり、即ち先に見た如く、本書は印度の仏教教学史上において一の時期を劃する著作であることに間違いなく、これが大乗論でない故に、一顧の価さえもないものとする偏見をこの際拭い去って、跋摩が仏教の学徒として、虚心坦懐に「真実を成ずる論」を製作した真意を学び、阿毘達磨の問題としたもの、随って仏教の諸問題とそれへの批判、部派における中道の立場、大乗との関連等を明らかにし、よろしく仏学に精進すべきものと私は考えるのである。

第七章　成実の学者

『成実論』は鳩摩羅什が晩年に訳出（四〇六）したもので、筆受は曇晷、正写は曇影（―四一八）であった。この論を僧叡が講義し、曇影は之を五聚に区分した。

宋代には、僧導・僧威・僧音・法智・道亮・梵敏・道猛らがいた。

また斉代には、慧次・慧隆・玄暢（四一六―四八四）・宝亮（四四四―五〇九）らがあった。

つぎに梁代には法安・慧球・智順・法寵（四五一―五二四）・僧旻・法雲・智蔵・僧綽・慧韶・僧祐（四四五―五一八）らが出た。

さらに陳代には、洪偃・宝瓊・警韶・慧布（五一八―五八七）らがいた。

のちに隋代には、慧暅・霊裕・智脱・道莊（五二五―六〇五）らがあった。

やがて唐代には、道宗（五五四—六二三）・法泰・道慶（五六六—六二六）・慧日・智琰（五六四—六三四）らが出た。

これらの時代のなか、全盛時代は梁代であって、それ以前も盛んであったが、やがて隋・唐の時代に至れば、漸次この学派は衰微するに至った。

鳩摩羅什（三四四—四一三）の門下である僧導と僧嵩は、成実学派の両系統の始めをなす学者である。その中、前者すなわち僧導は、南地にわたって、大いに成実の講席を張ったといわれている。この成実の学派に二系統のあることは、法然上人作『浄土初学抄』（昭和新修法然上人全集八四〇頁）にも出ており、そこには「北地は羅什・僧嵩を以って祖師と為し、南地は僧糅を以って祖師と為す」と説かれている。しかし僧糅は、僧柔を指すものと推定され、此人を南地の祖師となすことは誤りであって、僧導こそ南地の祖師とされねばならない。

第一節　南地の成実学派

僧導は、『成実論』や三論の義疏を製し、また空有二諦論などを作った。彼の弟子に僧威・僧音らがあって、いずれも成実を善くしたと『高僧伝』七（大正五〇・三七一b以下）に言う。

また、『高僧伝』八（大正五〇・三七五c）に依るに、僧鐘（四三〇—四八九）は『成実論』や、三論・涅槃・十地等に精通していたと伝えられている。

つぎに曇済は、年少のとき出家し、僧導の弟子となって、夜に日をつぎ、成実、涅槃を学究したと伝えられる。

さらに道猛(四一一―四七五)は、三蔵九部・大小数論をくわしく学び、特に成実の学に秀でていたが、勅命に依り、興皇寺で成実を開講したといわれる。そして後に、導堅・慧鸞・慧敷・僧訓・道明らが、いずれも興皇寺に止まり、義学のほまれが高かった、と『高僧伝』七(大正五〇・三七四a)に伝えられている。

そのころ、寿春の東山寺に僧導がいたが、道猛はおそらく僧導の弟子であったろう。

また法寵(四五一―五二四)は、道猛・曇済に従って成実を学んだと『続高僧伝』五(大正五〇・四六一a)に伝えられている。

さらに慧開(四六九―五〇七)は、『続高僧伝』六(大正五〇・四七三a)に依れば、法寵の弟子となり、阿毘曇及び成実を学んだという。

つぎに道慧(四〇八―四五八)は、はじめ僧達の弟子となり、後に道猛・曇斌の二法師から仏学を授かったが、張融が道猛の成実講義を聞いて論難した際、道慧は師に代って論鋒を挫いた、と『高僧伝』八(大正五〇・三七五b)に伝えている。

また智欣(四四六―五〇六)は、『続高僧伝』五(大正五〇・四六〇c)に依れば、東安寺の道猛から成実を授かり、よく通じていたという。

つぎに智順(四四七―五〇七)は、衆経に通じていたが、特に涅槃と成実とには精通していた、と『高僧伝』八(大正五〇・三八一b)に伝えている。

さらに僧密(四三三―五〇五)は、道明から仏学を受けたが、成実に精通していた、と『続高僧伝』六(大正五〇・四七二a)にいう。

また道亮(――四七二)は、『高僧伝』七(大正五〇・三七二b)に依れば、成実論義疏八巻を著わした、という。

第二節　北地の成実学派

北地の成実学派は、僧嵩を祖師とする。僧嵩は、鳩摩羅什から『成実論』を受けた。『魏書』釈老志に依れば、僧嵩は僧淵(四一四—四八一)に、僧淵は道登・慧記の二法師に成実を授けたと伝えている。『高僧伝』八(大正五〇・三七五b)に依れば曇度も、慧記・道登(——四九六)とともに、いずれも僧淵から業を受けたという。特に曇度(——四八九)は、成実論大義疏八巻を撰し、北地に盛んに之れが伝えられたという。

また慧球(四三一—五〇四)は僧淵から成実を受けたと『高僧伝』八(大正五〇・三八一a)に伝えられている。

つぎに法智は、『高僧伝』七(大正五〇・三六八b)に依れば、鳩摩羅什の弟子の慧厳の弟子で、成実及び大小品を善くしたという。

さらに梵敏は、しばしば法華・成実を講じたと『高僧伝』七(大正五〇・三七二b)に説かれている。

また慧隆(四二九—四九〇)は、宋の明帝の請いに依り、湘宮において成実を開講したと『高僧伝』八(大正五〇・三七九c)にいう。その学を求めて来たものは八百余人に及んだと伝えられている。

つぎに法安(四五四—四九八)は、『高僧伝』八(大正五〇・三八〇a)に依るに、涅槃・維摩・十地・成実を講じたという。

さらに慧次(四三六—四九〇)は、出家後、はじめ志欽の弟子となり、のちに法遷に遇うたと伝えられ、また成実・三論を講じ、智蔵・僧旻・法雲等も慧次から仏学を授かったと『高僧伝』八(大正五〇・三七九b以下)に伝えられている。

僧柔（四三一―四九四）は、弘称の弟子で、成実の学者である。上記の僧柔・慧次の二人は、斉代における最も有名な仏学者であり、此の両人は文宣王子良の請いに応じ、永明七年（四八九）に普弘寺で、たがいに成実を講じ、『成実論』を抄出して九巻としたといわれている。

第三節　梁の三大法師等

僧柔・慧次以後は、梁の三大法師の時代である。上に述べた僧柔には、弟子に僧緒・僧祐・僧紹・僧抜・慧熙がおり、一方また慧次の門下には、いわゆる梁の三大法師と称せられている智蔵（四五八―五二二）・僧旻（四六七―五二七）・法雲（四六七―五二九）があり、僧宝・法珍・僧響・法猛・法宝・慧調らもいる。三大法師らは、いずれも僧柔・慧次について『成実論』を受け、大いに本論の教旨を宣揚し、これを大乗論と判定した。

智蔵の著わした経論義疏の中で、成実論大義記、成実論疏は当時有名であった。その智蔵の弟子には、僧綽・慧韶（四五五―五〇八）・宝淵・慧超らがあり、特に僧綽は有名であった。この僧綽や法寵から慧勇が成実を稟けたと『続高僧伝』七（大正五〇・四七八b）の慧勇伝の中に記されている。この龍光寺の僧綽は、智蔵の遷化の後、成実を講じたが、『続高僧伝』六（大正五〇・四七〇c以下）に依ると、彼は滅諦は本有のものと解釈し、また麁細を以って心を分析し、新義を立てたことが伝えられている。

さらに宝淵（四六六―五二六）は、僧旻から五聚すなわち成実を受け、智蔵からも仏学を授かった。

かの僧綽の弟子には、洪偃・慧勇・警韶・慧暅らがある。
まず洪偃(五〇四—五六四)は、『続高僧伝』七(大正五〇・四七七a)に依れば成論疏数十巻を著わしたという。
また警韶(五〇八—五八三)は、成実を五十余遍も講じたと同七(大正五〇・四八〇a)にいう。
つぎに慧暅(五一五—五八九)は、成実を研究し、成実の玄義を講ずること六十三遍であったと、『続高僧伝』九(大正五〇・四九四c)に伝えている。
また宝瓊(五〇四—五八四)は、成実を講ずること九十一遍、玄義を撰すること二十巻、講文二十遍、文疏十六巻あったと『続高僧伝』七(大正五〇・四七九c)にいう。

第四節　隋代以後

やがて隋代となり、成実の学に盛名をはせたものは、智脱(五四一—六〇七)である。その智脱の系統は、智嚼及び強法師から出たが、此の二法師の学系は明らかでない。この智嚼の弟子には慧乗・智琰・智脱があるが、このなか慧乗は、智嚼の成実の講義を聞いた。智脱は、強法師から成実を受けたが、又智嚼に従い、成実の幽旨を研究し、師に続いて講義の席を敷いた。後に長安の日厳寺に住んだが、煬帝の命を受け、成実論疏四十巻等を撰したという。また幾回となく諸経論の講義を為したが、成実のそれは五十遍におよんだという。智脱の弟子に慧詮・道灌らがあり、いずれも有名であった。

既に述べた僧淵や曇度以後は、北地の成実研究は系統が明らかでない。しかし『続高僧伝』七（大正五〇・四八三a）に依れば、智遊や慧嵩のいたことがわかる。この智遊は、世に英傑と称せられた人で、慧嵩はこの人に従って毘曇・成実を聴いたという。

また道憑（四七八―五五九）は、成実を研究し、霊詢は『成実論』と『涅槃経』とを学び、よく其の幽府をきわめた、と『続高僧伝』八（大正五〇・四八四b以下）に伝えている。

また霊裕（五一八―六〇五）は、『続高僧伝』九（大正五〇・四九七c）に依るに、慧嵩らから成実を学び、成実に対し「抄」五巻を作ったという。

以上、北地の成実学者について述べたが、彼等の中で、智遊と慧嵩とは、毘曇と成実とを何れも修めた学者であった。また道憑と霊詢とは、大乗と小乗とを何れも研究した学徒であった。これら二人は、かつて慧光律師に従って学んだことがある。最後に霊裕は、かつて道憑の法席に侍った人で、この人も大小乗を兼学した。この人以後は成実を宣揚する学者が無いことはないが、以前ほどに盛んではなかった。

第五節　学解の相違

一　二諦と中道について

真俗二諦の深義について、梁の昭明太子が解答を求めたところ(a)智蔵と(b)僧旻と、(c)僧綽とは、成実にもとずき、それぞれ異なった意見を提出したと伝えられている。いま吉蔵の『二諦義』下(大正四五・一〇五a)に依れば、(a)智蔵はつぎの如く二諦を解釈したという。

開善は解して云はく、仮は自体無し。生じて非有なり。故に俗即真なり。真は、体の仮たる可き無し、故に真即俗なり。俗即真なり、無を離れては有無し。真即俗なり、有を離れて無なし。故に、不二にして二、中道即二諦なり、二にして不二、二諦即中道なり。

と。以上の如く、開善寺の智蔵は、二諦不二という立場を取った。

また同書(大正四九・一〇五a)に依れば、(b)僧旻はつぎの如く二諦を解釈したという。

荘厳云はく、縁仮にして、以て空と異なる可き無きが故に、俗即真なり。四忘じ、以って有に異なる可き無きが故に、真即俗なり。俗即真なりと雖も、終に名相を以って無名相と為すべからず。真即俗なりと雖も、終に無名相を以って名相と為すべからず。故に二諦は不異にして、相即を為すなり。

と。以上の如く荘厳寺の僧旻は、二諦不異ということを説いた。この(a)智蔵と(b)僧旻とは、何れも二諦の一体なることを説くものと言ってよく、それとは反対に二諦の異体を説くのが(c)僧綽である。前の二人の中で、二諦の一体の説き方には相違があって、(a)智蔵は生起の次第によって二諦の一体を説き、(b)僧旻は体相の一体を説くものである。なおこれらの二人において、(a)智蔵の方は、二諦というものを中道の一諦に帰するが、(b)僧旻の方は、中道を明かさない。この点で両者は相違する。いま『大乗玄論』二（大正四五・二六a）に依り、智蔵の「成実論疏」を引用すれば、つぎの如くである。

二諦中道、云何んが物を談ずるや。以て諸法起らば、未だ法性に契はざるなり。既に未だ契はざるが故に有あり。則ち此の有は是れ妄有なり。其の空を以ての故に、是れ俗なり。虚の体、即無相なり。無相は即真なり。真諦は非有非無にして無なり。其は妄有に非ざるを以ての故に。俗は非有非無なりと雖も有なり。其は仮有なるを以ての故なり。与に物は挙体即真なるが故に非有、挙体即俗なるが故に、非無なり。則ち非有非無にして、真俗一中道なり。真諦は無相の故に非有非無、真諦中道なり。俗諦は是れ因仮なり。即因にして、即果には非ざるが故に、非有なり。果と作らざるに非ず、故に非無なり。此れ非有非無にして、俗諦中道なり。

と。すなわち(a)智蔵は、俗諦は有、真諦は無となし、有と言い無と言うも、但有・但無でない。有と言うも非有非無の有、無と言うも非有非無の無と解した。それ故に、有と言うも、即ち俗諦中道、無と言うも、即ち真諦中道に外ならない。随って結局この智蔵の解釈は、真俗二諦一体中道ということになるのである。また(b)僧旻の方は中道を以って二諦の体とは為さなかったことが『二諦義』（上述の如し）によって知られるから、智蔵とは異なる。(a)智蔵

の方は、中道を以って二諦の体と為した。それは「二は是れ不二一真之極理なり」と言っていることからもわかる。こうしたわけで中道を明かすのである。智蔵は僧朗の影響を受けて、その中道論を立てたようであり、その中道を以って二諦の体とはなしても、その真意とはなすことが出来なかったようである。即ち一応は中道を二諦の体となしたが、実には真諦を二諦の体と為したと『二諦義』下(大正四五・一〇八b)に説かれている。

開善は爾の時、山に入らずと雖も、亦此の義を聞くが故に、中道を用って二諦の体と為せり。既に音旨を親承せざるが故に、義を作って乖僻、還って真諦を以て体と為せるなり。

と。成実学派においては、空の一辺を執することなく、中道の真意を解したが、三論学派からみれば、空の一偏に立つという嫌いがあるようである。そこで「毘曇は立して破せず、三論は破して立せず、成実は亦立亦破す」と評せられるわけである。

(c)龍光寺の僧綽は、二諦を一体となす主張に反対した。彼は二諦の相依を説く場合、二諦は体異であるとした。即ち相即を体一として認めないで二者の不離を相即の義と解した。そのことを『二諦義』下(大正四五・一〇五a以下)には次の如く説く。

龍光は、二諦相即の義を解す。此の師は是れ開善大学士なり。彼云はく、空と色とは相離れず、空即色、色即空と為す。浄名経に云ふが如し、我が此の土、常に浄なり。此は、浄土即ち穢土の処に在ることを明かすが故に此土浄と言ふ。是れ浄と穢と混じて一土を成ずるには非ず。何となれば浄土は是れ浄報、穢土は是れ穢報なり。浄土は浄業感にして、穢土は穢業感なり。既に浄報・穢報、浄業・穢業有り、故に一なるを得ず。但だ相

離れざるを即と為すなり。

と。この(c)僧綽の解釈は、明らかに二諦は体異となすものである。上記三人は、前二者は不二門、後者は二而門を主とする解釈とみてよいであろう。

二　滅諦と涅槃について

いわゆる成論大乗師といわれる成実学者は、嘉祥大師吉蔵や天台大師智顗の出る以前の人たちであって、彼らは皆成実を大乗論となした。少なくとも僧柔や慧次以降、いわゆる梁の三大法師に至るまでは『成実論』を小乗の論と判定したものはいなかった。そこで三論の学者は、これら成実学者を成論大乗師と称した。この成論大乗師の義によれば、中道は即一滅諦であって、もし一滅諦を証るならば、生死を解脱することが出来るとなした。すなわち開善寺智蔵は、この点に立って、生死即涅槃と為したが、これは生死を離れないで涅槃を証するということである。つぎに荘厳寺僧旻は、智蔵とは異なり、生死を離れて涅槃となす、と眺めており、生死即涅槃とは見ない。

ところで成実師は「本有・始有の涅槃の体は一なり」と言ったことが『大乗玄論』(大正四五・四六c)に伝えられている。この本有涅槃と始有涅槃について、成実師はいかに解したかというに、およそ一滅諦は、人びとに本具する故に、これを本有涅槃と言い、之れを証験するとき、始有涅槃と呼び、本有と始有というように、その義は相い異なるけれども、その体は一となしたと伝えられている。『中論疏記』八末(大正六五・二三一a)にも「成論師の本有と始有と、其

義異なりと雖も、但だ是れ一体なり」と紹介してある。

この本有・始有という二種涅槃は、また性浄・方便浄とも説かれたことが『中論疏』「涅槃品」二五（大正四二・一五四c以下）にみられる。そこには、涅槃について、外道の七師、小乗の二説、方等の四計、総じて十三種の解釈のあることを挙げ、方等（大乗）の四計については、二大別し、それは要するに本有・始有の二種涅槃のほかにないことを示し、次の如く説く。

唯だ四師不同なるも大いに二種を明かす。成実は本・始有の二種の涅槃を明かし、十地師は、性浄・方便浄を明かす。方便浄は、因を修して得する所、性浄は、則はち古今常有なり。然も方便浄は、猶ほ是れ始有の異名なり。性浄は則ち本有の殊称なり。

と。また本有・始有の二涅槃は、此れ有体相涅槃・有功用涅槃の二種と言えると『中論疏記』八末（大正六五・二三〇c以下）に説かれている。その文に言う。

若し霊味の解には、有体相涅槃と有功用涅槃となり。若し旧の相伝には、本有涅槃と始有涅槃と有るなり。若し北地論人の解には、性浄涅槃と方便浄涅槃と有り。三解有りと雖も、終に是れ一意なり。体相と本有及び性浄とは、終に是れ本有涅槃に帰するのみ。功用と始有・方便浄とは、終に是れ始有涅槃に帰するのみ。

と。要するに成実学派では涅槃に本有と始有とを説くが、『起信論』（大正三二・五八五a）には本覚と始覚とを説き、それと相通じる思想とみられるようである。

さきに既に成論大乗師の義に依れば、唯一滅諦を説くことについて述べたが、その場合、滅諦というものを四諦

の中の一として数えている。しかるに三論の学者の義に依れば、四諦平等と説き、四諦を空じてしまう。しかし前者と後者と甚だしく立義が接近しているのであって、「見一諦品」一九〇（大正三二・三六三a以下）には次の如く説く。

問ふて曰はく、若し四諦を以って道を得ずんば、当に何れの法を以ってか道を得べき。答へて曰はく、一諦を以って道を得るなり。所謂滅たり。

と。この文に依るときは、一滅諦即ち四諦平等の義であると示すのであって、三論家の義に甚だ近い。しかし成実大乗義によれば、一滅諦を軸において四諦平等を説き、三論家はそうでない辺が両者異なるのである。このような一滅諦を軸とする四諦平等という考え方を、『中論疏』八末（大正四二・一二三c）には、「成論に云はく、唯一滅諦空平等の理、之を称して実と為す」と説くが、このような滅諦を、『中論疏記』七末（大正六五・一九一c）には、次の如く説明する。

義解を述して云はく、成実論師は云ふ、真諦は四忘ずるが故に、四句の及ばざる所なり。是れ究竟の義なり。故に真実と云ふ。

と。この成実大乗師の説く一滅諦は、四句を超絶した究竟体を示すものである。そして滅に有余滅と無余滅を区別し、即ち第一に人空観をもって仮名心を破するのと、第二に我空観（法空）を用いて五陰の実有を執ずる法心を破するとの二は、有余滅であり、空心に滞るその空心をも空じる第三の滅空心のところ（無余滅）、一滅諦を証する。ここを『中論疏』一〇本（大正四二・一五三a）には、次の如く説く。

成論師云はく、有余に二心を滅し、無余に空心を滅す。故に三心を滅するをば、名づけて滅諦と為す。

と。

三　五時教について

成論大乗師は、『涅槃経』にならって、五時教を立てているようで、『中論疏』九末（大正四二・一四〇a）にはつぎの如く説く。

成論大乗師は、五時教の仏を立つ。初教は、五陰身を以て成仏す。第二時は、種智を以て仏と為す。初教と仏は同寿にして八十なり。招提云はく、第二時は是れ独尊なり、と。第三時は無量劫の修行、第四時も亦久劫の修行にして、過去に塵沙を過ぎ、未来は上数に倍す。第五時は明かに仏は常住仏にして、色有ること無し。但だ一円智有り、総御の用有り。故に名づけて仏と為す。若し物を度せんと欲せば、則はち応に色を作るべし。

と。ここに説かれていることは、大乗の『涅槃経』を本とした五時教判であることは明らかで、各五時に夫ぞれ特色ある仏陀観を配している。涅槃の五時は、第一時は三蔵経、三乗別教、有相教と呼ばれ、三乗諸機に投ずるものである。第二時は無相教であって、般若経を説いて、通じて三乗を化する所謂る三乗通教である。第三時は浄名（維摩）の抑揚教、第四時は会三帰一の法華の教、同帰教である。第五時は『涅槃経』を説いて、仏果の常住を明かすもの、すなわち常住教である。この涅槃経の学究者の五時説の順序に依って、成論大乗師は五時教を立てたもので、これは僧柔、慧次の説であり、又開善寺智蔵、光宅寺法雲らも取るところであって、『中論疏記』八本

（大正六五・二一一a）には、「今成論師と言ふは、開善寺智蔵師と光宅寺法雲師とにして、言ふ所の五時とは、三蔵・大品・浄名・法華・涅槃なり」と説いている。先きに既に涅槃と滅諦とについての成論師たちの主張を紹介したが『成実論』所説の一滅諦への沈潜思惟は、『涅槃経』と関係あることは、当然考えられることである。このように眺めるとき、成実は大乗涅槃と離しては考えられないほどに、大乗教に密接していることを知るのである。

第八章　題号の意義

『成実論』という論書の題号はいかなる意味であるか。伝説に依れば、本論の作者は一学派に偏らず、五部を陶汰する成就真実の論を製したとされている。本書の内容を見れば、大乗論書の説が採用されており、また著者は明らかに数論等の外道説にも通暁していたことが知られるが、こうした著者の立場が、部派の低い立場を固執するといったものにならなかったことは、誰人も知りうるところである。かの僧肇（三八四―四一四）の著わした『肇論』には、慧達作「肇論序」があり、その中に、

世諺咸な云ふ、肇の作る所は、故と是れ誠実の真諦、地論の通宗にして、荘老の資ふる所、猛浪の説なり。

と述べ、このような世俗の言い伝えは、肇公を欺き誣うるものであると慧達は評した。この引文の中の「誠実」というのは、『成実論』を指すものに外ならない。誠実が即ち成実のことと見られる例が他にもある。それは Stein

氏将来の西域出土の経典（東洋文庫本、Tin 102. No. 6825.）に、「誠実論六神通品第一百九十七」とあり、これは現存の「成実論六通智品第一百九十七」に相当する。随って、そこに出ている「誠実論」は「成実論」のことであると見られるのである。僧肇の説くところを、とりとめもないものと為したことを間違いとして評した慧達は立派であるが、その肇論が成実と如何に関連をもつかについては、本書には触れないが、一の興味ある問題である。

上記のように誠実と成実が同じであるとして、その原語は何であったか。これについてはまだ定説がない。それは梵語の原典もチベット訳も存していないし、漢語から推定することが困難な為めである。しかし『南条目録』（一二七四）によれば、『成実論』の原語は **"Satyasiddhi-śāstra"** であると推定されている。外国人学者も、これを一応認めているかのようであって、例えば **Richard H. Robinson** の著わした **"Early Madhyamika In India and China"**（一九六七年刊）において **Satyasiddhi-śāstra** として『成実論』を引用するところが二十回にも及んでいる。もし原語がこれであったと仮定して、その意味はいかようであるか。これについて、宮本正尊博士が、その著『根本中と空』（一二五頁以下）に述べていることは、示唆に富む一の見方であろうかと私は考える。即ち言う。

かの訶梨跋摩の『成実論』にせよ、護法の『成唯識論』にせよ、何れも如法如実の諦成就、理成就であり、或は識知成就を以て理成就とし、応理円実と表示しているのである。龍樹の四悉檀 **Siddhānta** にせよ、同じくまた諦成就の方法論である。対境の法につくか、主観の心識智につくか、その何れかに重きをおく **siddhi** 即ち成就であり、**yukti, yoga** 即ち相応である。

と。この文において成実の「成」という語義が、ある程度示されていると考えてよい。しかし『成実論』が **Satya-**

siddhi-śāstra であると断定することは、まだ早い。それは『三論玄義検幽鈔』三(大正七〇・四一七c)に、つぎの如く原語を示しているものがあるからである。

成論の事は、四論玄の第十、成壊義に云はく、成実論は、具さに天竺の正音を存す。応に闍那迦波楼佉優婆提舎と云ふべきなり。闍那迦は、亦毘留と名づく。此には飜じて成と為す。波楼佉は亦夜他跋と名づく。飜じて実と為す。優婆提舎は飜じて論と為す(文)。成とは是れ能成之文等の事なり。

と。ここに成に当たる梵語を janaka としているのは、漢語を当てて、「能成」のこととはいうているが、荻原雲来編『梵和大辞典』には、

janaka(形)、生む、産出する、(漢訳)生、能生、生者、能発起、

などと解している。また実に当たる梵語の波楼佉は paraḥ(又は para+アルファ)であるらしい。同書に、

paraḥ より勝れた、より高い、よりよい、最上の、卓越した、最善の、最上部の、最深の、最大の、(漢訳)勝、最勝、利、

などと解している。最上、最勝、最善、最深のもの、という意味で「実」と訳されたのであろう。しかも波楼佉という梵語は、亦梵語の夜他跋であると言っているが、それは yathābhāva であろう。同大辞典には、

yathābhāva(男)、あるがままの状態、真実の状態、運命、

などと解している。あるがままの状態、これこそ「自然」と表現されるに相応わしい概念で、そうした「ありべのまま」というものこそ、真実、最勝、最上、最深と解されるものである。『成実論』の中に、四諦のことが説か

れ、それが根幹をなし、あるいは基盤をなすと解してよいが、そういうものに含められうるものすべてにおいて、歪曲、偏見、こじつけのない、「ありべのまま」の真実が見つけ出され、そういうことをもって能成する論書が目指されているもの、これこそ『成実論』というものの意味するところではないかと私は考える。こういう意味を見通してくると、宮本博士の説明は示唆に富むもので、成実も成唯識も、いずれも根本真実を顕成することを目指している論書として眺められうると私考する。

この『成実論』の成と実との意義については、諸師の間に異説があって、先きの『検幽鈔』の連文には、つぎの如く四説を掲げている。

四論玄の成壊義に云はく、論師の解は不同なり。一仙公・招提炎公等は言ふ、実とは是れ体の名なり、成は是れ論の用なり、此の論は能く実理を成ずるが故に、成実論と称するなり、と。

南磵仙師は、論の色相品を引いて言はく、実とは四諦に名づく、是の法を成ぜんが為めの故に、斯の論を造るなり、と。問ふ、若し理を成ぜんが為めの故に論を造らば、何ぞ理に就いて成を弁ぜざるや。答ふ、文に就いて成を弁ずるに三義有り。一には文能く成壊す。造論の本を尋ねて、理を成ぜんと欲するが故に、所以に論を造る。二には文に興廃有るが故なり。三には文の題を成実と名づくるが故なり。

瑛師は云ふ、今は則はち具さに仏命に依って、雙べて文・理に題す、文を以て成と為す、言、其れ能く四諦を成ず、理を以て実と為す、言は其れ審諦不虚なり、と。

開善の龍光云はく、通論せば成実論は実に文理に通ず、別しては則ち爾らず、論を造らんと欲するの意は、

本と理を成ぜんが為にして、是れ文を成ずるに非ず、所以に、直ちに所成に就いて、以て成実の義を説く、故に論に云ふ、実とは四諦に名づく、是の法を成ぜんが為めの故に、斯の論を造れるなり、と。

要するに私の見るところ誠実の真諦を説くのが本書で、方便を説くことが目的ではない。それは四諦、しかも究竟のところは滅諦という真実諦、すなわち根本真実を説くものと言えるのである。

成実論主は、真実の論を成ずるのに、到る処に論理を用いる。それは正論を立て、邪論を摧破するものである。「四無畏品」三（大正三二・二四一b）に「論に二種あり、一には真実論、二には諂曲論なり。諸〻の外道等の多くは諂曲論なるも、仏は真実論なるが故に壊すべからず」とする所に、この成実の論書が仏意を奉じ、戯論を斥けるものであることを知りうる。仏陀世尊は、同品（同二四一b）に「如来は昔曾て錠光[103]等の無量の仏所に於て、論法を修集したまひしが故に壊すべからず」と説かれている如く、真実の論者である。それは世尊を順道論者・思量論者・有因論者として阿叔羅婆羅門[104]が讃歎したことを同品（同二四一b）に伝えていることによって、いよいよ明らかである。その真実の論とは、私の見るところ、一方に偏らず、円満な諸面観において論ずることではないかと考える。それは第九章の第三節「造論の意趣」のところで、本論「立論品」一三（大正三二・二四七c以下）に説かれる十二種の論門を眺めて推量したのである。広く深く高く眺めるならば、論法が隔歴偏邪に流れず、真実を顕わすに違いないのであり、成実は論書として、このおおらかな立場を持している。そのようにしてこそありべのまま（自然）が成立されうる。ここに一般の部派の論書と異なる特長を我われは見出すのである。成真実という名称は、そういうことをも含みもつと言えよう。

第九章　一部の序論

第一節　序論の概要

『成実論』は鳩摩羅什によって漢訳され、漢訳にのみ現存して梵本もなく西蔵訳も存しないが、二百二品より成る。曇影（西紀四一八没）は之を五聚に区分したと『梁高僧伝』六（大正五〇・三六四a）に伝えられている。即ち言う。「初め成実論を出すや、凡そ諍論問答、皆次第往反す。影、其の支離なるを恨み、乃ち結んで五番と為し、竟に以て什に呈す。什曰はく、大に善し、深く吾が意を得たり」と。其の五番とは、㈠発聚（一―三五品）、㈡苦諦聚（三六―九四品）、㈢集諦聚（九五―一四〇品）、㈣滅諦聚（一四一―一五四品）、㈤道諦聚（一五五―二〇二品）である。佐々木月樵氏はこのうち発聚と言う中を、発聚、立聚、異聚に三分する説を立てている（無尽燈八巻九号二五頁、明治三六・九）。私も亦、序分、すなわち序論を三に区分することを適当と考える。次にその序論の分科組織を表示しよう。

序論の分科

序論
(A) 発聚（帰三宝の意趣）
(一)仏の功徳
(二)法の功徳
(三)僧の功徳
(四)前を結ぶ
(B) 立聚（造論の意趣）〔顕正〕
(一)造論の因縁
(二)論門の種類
(三)論を習う勝利
1 具足品
2 十力品
3 四無畏品
4 十号品
5 三不護品
6 三善品
7 衆法品
8 十二部経品
9 清浄品
10 分別賢聖品
11 福田品
12 吉祥品
13 立論品
14 論門品
15 讃論品
16 四法品
17 四諦品

(C)
異聚（諸種の異論）
〔破邪〕
〔総説〕
(一)二世有無論
(二)一切有無論
(三)中陰有無論
(四)四諦一時次第得論
(五)阿羅漢有退無退論
(六)心性浄不浄論
(七)相応不相応論
(八)過去業有無論
(九)仏宝僧宝同別論
18 法聚品
19 有相品
20 無相品
21 二世有品
22 二世無品
23 一切有無論
24 有中陰品
25 無中陰品
26 次第品
27 一時品
28 退品
29 不退品
30 心性品
31 相応不相応品
32 過去業品
33 弁三宝品
34 無我品

第二節　帰三宝の意趣

仏宝を説く中、「具足品」一（大正三二・九b）に言う。「三宝の応に礼すべき因縁を、我今当に説くべし。仏には五品[105]具足したまふ故、世間と天人との為に敬せらる」と。仏は戒・定・慧・解脱・解脱智見の五品を具足して清浄であるから、余の聖人よりも勝れており、敬礼せらるべき方であると述べる。又「十力品」二（大正三二・二四〇a）には「仏には十力[106]成就する故、智慧具足したまふ」と説き、此の品の中に処非処力、乃至、漏尽力の所謂十力について述べる。「四無畏品」三（大正三二・二四一a）には、「仏は四無所畏[107]を成就したまふ」とあり、如来得一切智・一切漏尽・能説障道・尽苦道の四無畏について述べると共に、十力との差別も説かれている。「十号品」四（大正三二・二四二a）には「経の中に如来等の十種の功徳を説きたまふ。謂はく、如来・応供・正遍知・明行足・善逝・世間解・無上・調御・天人師・仏世尊なり」とあり、此等について説く。「三不護品」五（大正三二・二四二c）には「仏の身口意業は不護なり」と説く。これは仏の三業が純浄であり、過失を離れているから、防護を須いるを要しないとするものである。

法宝[108]を説く中、「三善品」六（大正三二・二四三b）には、法を礼すべき理由は所説の法が初中後の三、何れも善であるか

らとなしている。即ち㈠少・壮・老の三時に於いて皆善、㈡入・行・出の三時にも皆善、㈢初は悪を止め、中は福報を捨し、後は一切捨し、㈣仏は三時に常に正法を説き、余の外道の如く、非法を雑えず、㈤初中後、時に常に智者の為に愛楽され、㈥余経の如く、初は麁、中は細、後は微末ならず、三時に一切甚深である。又この品に、(A)語善、(B)義善を説く。(A)語善とは、㈠方俗の語に随うて、能く正義を示す、㈡仏の法は、説く如くに行ずることを貴ぶ、という。(B)義善とは、「仏の法の義には、深き利益有りて、今世の利、及び後世の利と、出世間の利とを得る。……」と説く。又「衆法品」七(大正三二・二四四a)には、仏法には㈠善説、㈡現報、㈢無時、㈣能将、㈤来嘗、㈥智者自知の六あることを説く。㈠善説とは、仏は諸法の如法の実相を説くことを言う。即ち善は善、不善は不善と、如法に法のありのままを説く。㈡現報とは、仏の法は、能く現世の果報を得しめることを言う。㈢無時とは、仏の法は、行住坐臥に修することが出来るとの意である。外道の如く、日月・星宿の吉凶等をえらばないのが仏法である。㈣能将とは、能く衆生を将(ひき)いて、解脱処に至らしめることを言う。㈤来嘗とは、仏法は自身に作証すべきものとの意である。㈥智者自知とは、仏の法の利は、智慧人ならば、乃ち能く信解するもの、仏法は自ら証知すべく、己れの自証を他人に伝与できないものと説く。つぎに「十二部経品」(109)八(大正三二・二四四c)には、仏法は分別すれば、㈠修多羅、㈡祇夜、㈢和伽羅那、㈣伽陀、㈤憂陀那、㈥尼陀那、㈦阿波陀那、㈧伊帝曰多伽、㈨闍陀伽、㈩鞞仏略、⑪阿浮多達磨、⑫憂波提舎の十二種があると説く。

僧宝を説く中「清浄品」九(大正三二・二四五b)には、「是の僧宝は、戒品清浄にして定品・慧品・解脱品・解脱知見品清浄なれば応に請ずべく、応に礼し合掌し供養すべし」等と言う。これらはいわゆる無漏の五蘊といわれるもので

ある。「分別賢聖品」一〇（大正三二・二四五c）には、僧と名づける理由を述べて「四行と四得と戒定慧と等の功徳が清浄なる故に、名づけて僧と為す。四行とは行須陀洹、行斯陀含、行阿那含、行阿羅漢なり。四得とは須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢なり」と言い、十八学人と九種阿羅漢（二十七賢聖）を説く。

十八有学の中、随無相行は、『倶舎論』に説かれていないもので、これは随信行（鈍根者で、仏語に随って行ず）と随法行（利根者で、法に随順して行ず）との二種の行者が、「見諦道に入り、滅諦を見るが故に、無相行と名づく」と説かれている。この書の「福田品」一二（大正三二・二四六c以下）には、諸賢聖を福田と名づけるのは十種の功徳があるからであるとを説く。即ち、

(一) 貪恚等の諸〻の煩悩を断じ尽す故、
(二) 心空なる故、
(三) 諸〻の賢聖、不作の法を得る故、
(四) 是等の人等の所得の禅定皆悉く清浄にして、永く大小の諸〻の煩悩を離れ、憂楽を棄捨する故、
(五) 能く五種の心縛（貪・恚・慢・嫉・慳）を断除し、心は清浄を得る故、
(六) 八種功徳田（曠路義井・建造橋梁・平治険隘・孝養父母・恭敬三宝・給事病人・救済貧窮・設無遮会）を成就する故、
(七) 七定（等引・等持・等至・静慮・心一境性・止・現法楽住）具わり、善く心を護するを以ての故、
(八) 七種の漏（見諦所滅流・修道所滅流・遠離所滅流・数事所滅流・捨所滅流・護所滅流・制伏所滅流）を滅する故、
(九) 戒等の七浄法（戒浄・心浄・見浄・度疑浄・道非道知見浄・行知見浄・行断知見浄）を成就する故、

(一〇) 能く少欲知足等の八功徳（少欲・知足・寂静・正念・正定・精進・正慧・無戯論）を成就する故、

等と説く。福田とは我われの福を増す田地との意で、此れは相手により功徳を得ることが違って来るという思想にもとずくのである。

「吉祥品」一二（大正三二・二四七a以下）には、「是の三宝は功徳具足せるを以ての故に経の初めに説く。又此の三宝は一切世間に於いて第一吉祥なり、吉祥偈に説くが如し。仏と法と及び衆僧と、是れを最吉祥と名づく、と。……是の故に応に三宝を礼すべし」と説き、帰三宝を総結している。

第三節　造論の意趣

「立論品」一三（大正三二・二四七c以下）の意に依るに、如来の説かれた法は、その意微妙であって、唯仏と仏とのみ知るのであるが、論を造って仏語を論ずる（経意を釈する）ことは不都合ではないか、との問いを提起し、それに答えて言う。「若し経に論を造らば、義は則ち解し易く、法は則ち久住すればなり、又仏は論を造ることを聴（ゆる）したまへり。……莎提等の如きは、解すること能はざるが故に、其の心迷乱して、莎提等の比丘は、生死往来は、常に是れ一識なりと説けり。仏の、是くの如き等の種々の説法にして、若し論議無くば、云何んが解すべきや。是等の縁を以ての故に、応に論を造るべし」と。この莎提 Sāti（Sāti-kevattaputta）が、十二縁起中の第三支である識支を、恰も霊魂のごときものと解し、それを輪廻の主体とみなし、仏陀から聞いたと言い、ついに呼び出されて仏陀から叱責さ

れたことについては、『中阿含経』の「嗏帝経」(大正一・七六六c)や『中尼柯耶』三八 "Mahātañhāsaṅkhaya S." に説かれている。次に「論門品」一四(大正三二・二四八a以下)には、論に種類が多い故、それらを掲げるが、之に種類が十二ある。

(一) 第一の論門には(イ)世界門、(ロ)第一義門がある。「世界門を以ての故に、有我と説く。……第一義門とは、皆空無と説く。経の中に説く如し。此の五陰の中、我我所なし、心は風焰の如く、念念に生滅し、諸業及び業の果報、作者、受者有りと雖も、皆不可得なればなり。仏は五陰の相続する因縁を以て、生死有りと説くが如し」と。

(二) 第二の論門には(イ)世俗門、(ロ)賢聖門がある。世俗門とは、世俗の言葉に随うて説くもので、「月尽く」と言う如き例を挙げる。月が無くなったと言っても、それは月が見えなくなったことを世間でそう言うにすぎない。賢聖門とは、真理を説く方面とでも言うべきで、一切苦とか、諸法無我とか言う類である。「又諸々の説く所の空無相等を賢聖門と名づく」ともいう。

(三) 三時論門がある。色でも識でも、三世実有の考え方に依れば、恒に有ると言うが、三時に仕分けるなら、曾有・当有・今有として眺められる、と為している。

(四) 若有論門がある。若し触が有れば、必ず六入に因る、と説く。しかし一切の六入、必らずしも触の因ではない。若し愛有れば、必らず受に因る、と説く。しかし一切の受、必らずしも愛の因でない、と説く類を言う。

(五)　通塞論門がある。「経の中に、眼は色を縁ずるに因り、而も眼識を生ず、と説くは、是れを名づけて通と為す。若し爾らば、応に一切の色を縁じて、皆眼識を生ずべきも、而も然らず。又経の中に、耳は声を縁ずるに因りて耳識等を生ずるも、眼識を生ぜずと説くは、是れを名づけて塞と為す。又言う所の通塞には、皆道理有りて、法相を壊せず」と説いている。

(六)　決定不決定論門がある。「決定とは仏を一切智人となし、仏の所説を、真妙法と名づけ、仏の弟子衆を正行者と名づく、と説くが如し。又一切の有為は、皆悉く無常なり、苦なり、空なり、無我なり、寂滅涅槃なり、と言ふ。是くの如き等の門は、是れを決定と名づく。不決定とは、若し死する者は、皆生ずと言はば、是れ則ち不定なり」と説く。入涅槃の者は生ずるはずがない。

(七)　為不為論門がある。文に言う。「道を得たるが為の故に名づけて道人と為し、未だ道を得ざる者も、亦道人と名づく。是くの如き等の相有りて、因りて名を得」と。これは一の名称が両者相因って成る場合を言う。

(八)　近論門がある。即ち言う。「仏の、比丘よ、汝にして戯論を断ぜば、則ち泥洹を得んと語りたまふ如き、未だ便ち得ずと雖も、但だ、近きを以ての故に、亦名づけて得とも為す」と。

(九)　同相論門がある。即ち言う。「一事を説かば、余の同相の事をも、皆已に説きたりと名づくるが如し」と。これは麦を一束刈っただけでも、麦を刈ったと言う類である。

(一〇)　従多論門がある。生滅の相を知らない者は皆有欲、若し知る者は、皆離を得る、と説く類で、これは多に

従って論じたものである。須陀洹の人は生滅の相は知るが、なお貪欲が残っているのに、之を離欲の人として呼ぶ類である。

(二) 因中説果論門がある。印度の人びとの間で、「銭を食す」と言う類である。それにつき、「銭は食すべからざるも、銭に因りて食を得るが故に、銭を食すと名づく」と説明している。

(三) 果中説因論門がある。文に言う。「仏の、我は応に宿業を受くべし、と言ふが如きは、謂はく業の果を受くるなり」と。

論を学ぶ者の勝利を説明するのが「讃論品」一五以下「法聚品」一八迄の四品である。「讃論品」一五（大正三二・二四九a以下）に論を学ぶ者を讃めて言う。「応に此の論を習ふべし、所以は何ん。此の論を学習すれば、智人法を得ればなり。……又此の論を習ふが故に凡夫と名づけず。……又此の論より、二種の利を得。自利と利他なり。……又此の人を、名づけて功徳を修する者と為す。……又仏の法の義を解せば、既に自ら悩まず、亦他をも悩まさず。……又此の論を習ふ者を、与に言ふ可し、と名づく。正義を解するが故なり。……又若し人にして仏の法の義を解せば、則ち苦を受くるにも量り（かぎり）あり、必ず当に涅槃に至るを得べきを以ての故なり」と。

「四法品」一六（大正三二・二五〇a以下）には論を習う者の勝利を次の如く説く。

(一) 上摂法を得る。即ち四摂法(110)（布施・愛語・利行・同利）を得る。

(二) 上依止を得る。これは四依(111)（依法不依人・依了義経不依不了義経・依義不依語・依智不依識）である。此の四依は三善品六、色相法三六、立有数品六一、一切縁品一九一等にも説かれている。

㈢　正見を得、正願を発す。文に言う。「自ら正願を発すとは、是れ正見を謂ふ。正見は必ず仏の法を聞くより生ずればなり。是の故に、応に此の仏の法の正論を習ふべし」と。この文に依るときは、一般に論書は、仏陀の言教を重視することが中心であり、論を習う者もそれを外れてはならないことが示されるものと見てよい。言教とは言っても、それは『釈摩訶衍論』巻二にいわゆる五種言説のなかの第五の如義言説でなければ、よりどころとなし得ない。この言説のみは、真理を談じる故、よりどころとなしうるのである。

㈣　一生涯大堅利を得る。即ち諦に通達する。堅とは四の堅法（説堅・定堅・見堅・解脱堅）である。文に言う。「説堅とは若し一切の有為は、皆無常苦なり、一切は無我なり、寂滅泥洹なり、と説かば、是れを説堅と名づけ、是れ聞慧が満ずるなり。此れに因って定を得れば、思慧が満ずと名づけ、此の定に因るが故に、有為の法は無常苦なり等と観じて、能く正見を得れば、修慧が満ずと名づけ、三慧が果を得るを、解脱堅と名づく」と。

㈤　大利を得る。即ち四大利（親近善人・聴聞正法・自正憶念・随順法行）を得るという。

㈥　四の徳処（慧徳処・実徳処・捨徳処・寂滅徳処）を得る。

㈦　これには煖法・頂法・忍法・世第一法の四善根、退分、住分、増分、達分の四善根、退分を離れた三分の善根の三種が説かれている。正論を聞けば、能く泥洹に随順する四善根等を種えるとされている。

「四諦品」一七（大正三二・二五〇c以下）には「若し人、仏の法の義を聞くときは、則ち四諦、苦諦・集諦・滅諦・道諦を善知し、分別す」とて、四諦を略説している。苦諦とは三界（欲・色・無色）、四識処（色・受・想・行）、四生（胎・卵・湿・化）四食（摶食・触食・意思食・識食）、六道（地獄・畜生・餓鬼・阿修羅道・人道・天道）、六種（地・水・火・風・空・識）、六触入、七識処（欲界の人天識住・初禅天識住・二禅天識住・三禅天識住・空無辺処天識住・識無辺処天識

住・無所有処天識住）、八世法（利・衰・称・譏・毀・誉・苦・楽）、九衆生居（七識処に、非想非非想処と無想有情とを加う）、五陰・十二入・十八界・十二因縁・二十二根（六根・男根・女根・命根・楽等の五根・信等の五根・未知根・已知根・具知根）をいう。集諦について説いていう。「集諦とは業及び煩悩なり。……諸業と煩悩とは、是れ後身の因縁なるが故に、集諦と名づく」と。四諦の中、苦諦・集諦が輪廻の説明である。滅諦については、「謂はく、仮名心と法心と空心、此の三心を滅するが故に、滅諦と名づく」と言う。又説く。「道諦とは三十七助菩提法[112]にして、四念処と四正勤と四如意具足と五根と五力と七菩提分と八聖道分となり」と。

「法聚品」一八（大正三二・二五二a）には「此の論を習するときは、則ち能く可知等の法聚に通達す。通達するを以ての故に、外道の邪論は、制伏すること能はず。亦能く速かに煩悩を滅し、自ら能く苦を離れ、亦能く人を済ふ」と説く。又所謂法聚については、その連文に言う。「可知等の法聚とは謂はく(1)可知法・可識法、(2)色法・無色法、(3)可見法・不可見法、(4)有対法・無対法、(5)有漏法・無漏法、(6)有為法・無為法、(7)心法・非心法、(8)心数法・非心数法、(9)心相応法・心不相応法、(10)心共有法・心不共有法、(11)随心行法・不随心行法、(12)内法・外法、(13)麁法・細法、(14)上法・下法、(15)近法・遠法、(16)受法・非受法、(17)出法・非出法、(18)共凡夫法・不共凡夫法、(19)次第法・非次第法、(20)有次第法・無次第法、是くの如き等の二法なり。又三法あり、(21)色法・心法・心不相応法、(22)過去法・未来法・現在法、(23)善法・不善法・無記法、(24)学法・無学法・非学非無学法、(25)見諦断法・思惟断法・無断法、是くの如き等の三法なり。又四法あり、(26)欲界繋法・色界繋法・無色界繋法・不繋法なり。又四道あり、(27)苦難行道・苦易行道・楽難行道・楽易行道なり。又四味あり、(28)出味・離味・寂滅味・正智味なり、又四証法あり、(29)身証法・念証法・眼証法・慧証法なり。(30)四受身、(31)四入胎、(32)四縁、(33)四信、(34)四聖種、(35)四悪行、是くの如き等も四

法なり。(36)五陰、(37)六種、(38)六内入、(39)六外入、(40)六生性、(41)六喜行、(42)六憂行、(43)六捨行、(44)六妙行、(45)七浄、(46)八福生、(47)九次第滅、(48)十聖処、(49)十二因縁、是くの如く可知等の法聚は無量無辺にして、説き尽すべからざるも、我今略して、其の要を挙げん。云々」と説いている。此れが『発智論』に掲げる四十二論母(113)に類するものであることは注目すべきで、此の論がアビダルマ論書と関連あることを思わしめる。

第四節　十種の異論

前に既に表示した如く、「有相品」一九以下、「有我無我品」三五迄、十七品に亘って、十種異論について述べるが、「有相品」一九(大正三二・二五三c)に説いて言う。「問ふて曰はく、汝は経の初めに、広く諸〻の異論を習ひ、仏の法の義を論ぜんと欲すと言へり。何等か是れ諸〻の異論なりや。答へて曰はく、三蔵の中に於いては、諸〻の異論多きも、但だ人の多く喜んで諍を起す者は、所謂二世有・二世無、……有人・無人なり」と。

ここに三蔵と言うているのは経律論を指すが、成実がこのほかに二蔵を説き、合して五蔵説をなすことについては別処に説いた通りである。この三蔵と示してはいても、十種の異論が主として論蔵中のものであることは誰でも知りうるところである。ところで成実には、大乗思想が含まれるとは言っても、この十種の異論や、それに類する論が重要のものとなっているから、この点から眺めても、成実が部派の中に属するであろうことが類推されるようである。

以下、十種の異論について略解することにする。

一　二世有無論

毘曇（有部）[114]には、三世実有と主張し、作用に三世の別が有るが、法体は三世に実有であるとする。その立場を「二世有品」二一（大正三二・二五五b以下）で述べる。しかるに『成実論』では、過去は已に滅し、未来法は未だ生ぜず、作用の存せぬことを明かし、現在刹那の法は、因縁生の上の体用があるとする。この論の主張は、大衆部[115]や経部[116]と同じく、過未を無となし、それは「二世無品」二二（大正三二・二五五c）に見られる。また本論の過未無体の思想は、有にして無、無にして有、隔歴でなく融通の考え方であるとみるのは、安澄の『中論疏記』五本（大正六五・一〇九a）に示すところで、その中に次の如く説く。

成実論に二種の三世有り等と言ふは、案ずるに、大乗記第十一巻の三世義の中に云はく、三世とは過去未来現在なり。世とは総代謝の一期なり。現相を過ぐるを過去と曰ふ、生じて已滅せる者なり。未だ嘗て相を現ぜざるを未来と曰ふ。応に生ずべくして未だ生ぜざる者なり。法体現起して未だ謝せざるを現在と曰ふなり。斯れ則はち現相を過ぐるは、其体無と明かす。是の時俗遷易し、常住なることを得ず。而して是れ曾有の因義は失せざるなり。称して未来と為すは、体未だ有らず、而も是れ当有にして、果の義は無には非ずと明かすなり。然れば則はち過去未来の体は是れ無為にして、而も有為の義有り。現在の世体は是れ有為にして、而して無為の義有り。故に二世の体は無にして、常に皆有なりと言ふことを得ず。

と。この文に依れば、過未は体が無為でありつつ、有為の義があり、現在は体が有為でありつつ、無為の義があるとなすのであって、『成実論』は、三世を隔歴して見ず、融通的に見るとするものである。上述の如き、有為にして無為という考え方は、有部の立場から見れば、法相を混乱せしめるものと言わねばならないが、このような成実の広い見方は、部派の三[117]世思想というよりも、むしろ大乗的三世思想と言える。成実中道の立場は、この三世思想の上にも見られると言えよう。この『成実論』の二世無の思想については、後に法体有空論のところで、再び詳しく述べることにする。併しそこでは、上述の安澄の解説の如きものは見当らないが、本論の全体から三世思想を窺うならば、あのような融通的三世思想がみられるのであろう。此の二世有無については本書中、第十一章・第一節・法体有空論の下で詳説する。

二　一切有無論

毘曇では法有の立場をとり、諸法は有であって空に非ず、と為すが、本論では十二処のみを有となし、この点では『倶舎論』における世親の考えと同じであり、有無の二辺を離れ、法体中道と立て、現在法も因縁生であって、非有非空とする。そこで決定して有となせば常辺に堕し、決定して無とすれば断辺に堕し、この二辺を離れるのが聖中道であるという。これは「一切有無品」二三（大正三二・二五六a以下）に説かれる。そして、一論の究竟は、空無となすから、毘曇とは全たく異なる立場に立つのが本論である。この一切有無論については本書中、第十一章第一節、法体有無論の下で詳説する。

三　中陰有無論

毘曇においては、有情が死有より生有に至る中間に、中陰(118)（中有とも訳す）を説くが、このことを「有中陰品」二四（大正二三・二五六b）に説く。之に対し本論では、大衆部や化地部と同じく(119)、中陰の存在を否定している。すなわち「無中陰品」二五（大正三二・二五六c以下）がそれである。

四　四諦次第得・一時得論

毘曇では、「次第品」二六（大正三二・二五七a以下）に説く如く、四諦の理を漸次に次第して見るという。之に対し本論では、「一時品」二七（大正三二・二五七b）に説く如く、大衆部や化地部と同様、諦理を一時に見る（頓現観）とする立場をとる。

五　羅漢有退無退論

毘曇では、阿羅漢は不退の者ばかりでなく、退する者もあるとなす旨、「退品」二八（大正三二・二五七b）に示している。之に対し本論の立場は、「不退品」二九（大正三二・二五七c以下）に、阿羅漢不退の義を立てている。これは大衆部・化地部・経部と同様である。

六　心性浄不浄論

大衆部系統、すなわち大衆部・一説部[120]・説出世部[121]・雞胤部[122]では、心性は本浄となすといわれている。しかし或る部においては、之れに反対するものがあると「心性品」三〇（大正三二・二五八b）に説く。本論には、両説の由って来たる理由を説明するが、そこでは自説は必らずしも明了に打ち出しているとは見られない。しかし「非相応品」六七（大正三二・二七八a）によれば、心性本浄なれども、客塵が来て汚すとの説を掲げて後、「心垢故衆生垢、心浄故衆生浄」となしている。このように説くことは、仏典の所説、例えば「法句」などを拠ろとし、必らずしも心性の浄不浄は論ずる必要がないとするものとも解せられる。或いは又これは有部の六勝生類説、すなわち善性の者も悪性の者も涅槃法を得る可能性をもつ者があるという思想と同様のものと考えてよいであろう。

七　心心所使相応・不相応論

「相応不相応品」三一（大正三二・五八b以下）や「無相応品」六五（大正三二・二七六b）以下に依るに、心心所が相応する故、刹那の心聚に受想の諸法があるとする毘曇の説に対し、本論では無相応と立て、心所は別体が無いのに（経部等は別体無しとする）、どうして相応があり得ようか、受等の諸法は同時なることが出来ない、としている。すなわち「無相応品」に言う。

相応法無し。所以は何ん。心数法無き故に、心は誰と相応せんや。又受等の諸相は同時なるを得ざればなり。

又因果倶ならず。識は是れ想等の法の因なれば、此の法は応に一時に倶有なるべからざるが故に、相応すること無し。

と。これは心数別体無別体論と言う面がある。

しかるにこの「相応不相応品」三二（大正三二・二五八b以下）に依れば、正しく問題の所在は、煩悩（心所）は使（随眠）と相応するけれども、使（随眠）は、現行したものでない限り、心は相応しないとなすのである。これは大衆部、一説部、説出世部、雞胤部、化地部等の説である。その文にいう。

有る人の説く、諸〻の使は心と相応すと。有るは説く、心と相応せず。

と。この使（随眠）は、煩悩の種子であって、心心所法でなく、また無所縁である。これは貪等の種子を言い、十種あり、煩悩（纒又は結等）は、現行（現起）のものである。なおこのほか、相応・不相応については、第十一章、第三節、一、識体の同別、及び二、相応と無相応の項下にも説明する。

八　過去業有無論

これは已受報業の或有或無の説を述べるもので、ここに迦葉遺部[123]の主張が紹介されている。すなわち煩悩の已断已遍知の時は、体は無い、然るに未断未遍知ならば、過去でも体は有るとする。同様に、業果が已に熟するならば、業体は無であり、未熟ならば、業体は有と説く。すなわち此説は、現在は実有であるが未来は無体であり、また過去は有体無体の何れかであると為す説で、大衆部系統の影響を受けた上座部系の一派の説とされている。しか

し本論では之に対して直ちに自説を出しているとは見られないようであるが、ある意味からは、この論は過去無体を詳しくし、それを掘り下げた面を示すが、又ある意味からは、過去の体は有とみられる面・無とみられる面があり、所謂る中道の立場で解すべきもので、固執を斥ける意をもつものともみられる。以上のことは「過去業品」三二（大正三二・二五八c）に出ている。

九　仏宝僧宝同別論

「弁三宝品」三三（大正三二・二五八c以下）に依るに、摩醯舎娑道人（化地部）では、僧中有仏説をなしたようで、之を紹介するが、本論は僧中に仏無しという考え方である。四番の問答ある中、最後の問答に言う。「問ふて曰はく、諸有の聖功徳を成就せる人なる舎利弗等は、皆僧数の中に在れば、仏も亦是くの如し。同様なるを以ての故なり。答へて曰はく、若し同相を以てせば、諸〻の凡夫人及び衆生数に非ざるものにても、亦応に僧数に入るべき者有らんも、而も然らず。是の故に知る、仏は僧の中に在らず、と。又仏は僧の羯磨(124)の中に入らず、亦諸余の僧事にも同ぜず、又三宝は差別せるを以ての故に、仏は僧の中に在らず」と。仏を僧の中に入れてしまえば、三宝ではなくて二宝となるが、此論は僧中に仏有りとはしないのである。

十　有我無我論

「無我品」三四（大正三二・二五九a以下）には、犢子道人の有我思想の不正を示している。又「有我無我品」三五（大正三二・二五九c以

下）には、有我と無我との両思想について論じ、有我と説き得る面を説明して、「是の故に当に知るべし、五陰の和合せるを、仮りに名づけて我と為すのみ。実有には非ざるなり」（同上二六〇c）と言う。

第十章　本論の組織

まず本論の組織を掲げて、本論の内容の概要を知る手がかりにしよう。本論の正宗分は左記の如く、苦諦聚、集諦聚、滅諦聚、道諦聚から成っている。

品	内容	区分
36色相品	＝色の種類を挙ぐ。十四法（四大・五根・五入）	色之総説
37色名品	＝色という名を論ず。有対有障碍の義……	
38四大仮名品	＝四大は仮名で、実有でないと論ず……	四大仮実
39四大実有品	＝四大は実有と説く……	
40非彼証品	＝四大実有の証明を破す……	
41明本宗品	＝本宗の実義は、四大は仮名、非実有とす……	
42無堅相品	＝多堅の色等地大を成ずとするも堅相さえ無し……	
43有堅相品	＝泥団は堅でなくても密合の微塵中に堅相を得……	
44四大品	＝四大につき分別す……	

色論
- 色陰
  - 五根論
    - 45 根仮名品＝根は四大所成の故、仮名……
    - 46 分別根品＝根は識の所依等と説く……
    - 47 根等大品＝五根は五大より生ずるか、四大と五根との関係を述ぶ……
    - 48 根無知品＝根は知り得ないとす。識見説……
    - 49 根塵合離品＝根と境との離合（至境・不至境）を論ず……
    - 50 聞声品＝根と境と合して聞くか否か……
    - 51 聞香品＝鼻は香と合して聞くか離れて聞くか……
    - 52 覚触品＝身根と触根との関係……
    - 53 意品＝意根・意識が余処に行くや否や……
    - 54 根不定品＝根の所知及び因は定か不定か……
  - 五入論
    - 55 色入相品＝色入（即ち色境）を論ず、顕色の他に形色を立てぬ……
    - 56 声相品＝声は四大より生起す、空を声の主体とはせぬ……
    - 57 香相品＝異香の理由を述ぶ……
    - 58 味相品＝六味を説く……
    - 59 触相品＝種々の触の名称（二十八）を挙げて論ず……
- 60 立無数品＝心意識は体一名異で、心外に心数無し……
- 61 立有数品＝心と相応する心数の法（心所法）有り……

苦諦聚
識陰
62非無数品＝心異にして心数も亦異る等と説く
63非有数品＝相応する故に心数有りとは言えぬ、諸法は独行する故
有数無数論
64明無数品＝相異る故に心数有りと言うは不可
65無相応品＝相応法無し、心数法無き故に心と相応する者無し
66有相応品＝相応する法あり、人の現の受は我で、識心が之に依る如し
67非相応品＝現の受は是れ神（我）とする説を破す
相応不相応論
心心数関係論
68多心品＝多心なり、識を名づけて心と為す故
69一心品＝心は一なり、五門窟中の獼猴の動発の如し
70非多心品＝心は一で、用は多業をなす、根の差別故に識は差別
71非一心品＝心は一でない、相続心の中において一相のみを見る故
72明多心品＝正しく了するを心とする故、多心である、一心説不可
心一多論
73識暫住品＝諸心は念念に滅するのでない、無常ではあるが暫住する
74識無住品＝心は念念に滅す、諸相は心に在る力で決了する、住する故でない
識暫住不暫住論
75識倶生品＝諸識は一時に倶生する
76識不倶生品＝諸識は必ず次第して生じ、並起せず
識倶生不倶生論
識論
想陰
77想陰品＝仮法の相を取る故に想と為す。縁は相なり
78受相品＝苦・楽・不苦不楽の三受は縁に依り生ず
想論

受陰 ― 受論

79 行苦品＝諸受は皆苦、衣食等の物、皆苦の因……
80 壊苦品＝凡夫は倒の故、苦に於て楽を取る、壊敗する故に苦……
81 弁三受品＝一切苦なら何故三受となすか、苦受の変形が三受……
82 問受品＝受に関する諸問題を答う、五受三受の開合、身受・心受等……
83 五受根品＝五受（苦楽憂喜捨）の起る場処等を述ぶ……

行陰 ― 行論

84 思品＝願求を思とす、思は又、意業……
85 触品＝識が境を縁ずるのが触、識の他に触の心数無し
86 念品＝心を作発するのが念、正念邪念の別を示す……
87 欲品＝心に須むる所あるのを欲とす……
88 喜品＝心にして好楽せば喜とす……
89 信品＝必定は信の相、賢聖の語に随い心に清浄を得るが信……
90 勤品＝心行の動発するを勤とす……
91 憶品＝先に経験したこと（更る所）を知るを憶とす……
92 覚観品＝心が散行し数数起るのが覚（尋）、散心の少微なるが観（伺）……
93 余心数品＝放逸・不放逸・三不善根・無記根、猗、捨につき略説……
94 不相応行品＝得、不得、乃至凡夫法等の心不相応行法を説く
95 業相品＝身口意三業、夫それの定義等……

- 業論
  - 業総論
    - 96 無作品＝有作業。無作業ある中、特に後者について述べる――業
    - 97 故不故品＝作業に故・不故あり、業に定報・不定報あり……
  - 二業
    - 98 軽重罪品＝阿鼻地獄の報（重罪）と、他の不善の報（軽罪）――
    - 99 大小利業品＝無上覚を得る大利業、其他の小利業を説く……
  - 三業
    - 100 三業品＝善・不善・無記の三性、夫ぞれの定義……
    - 101 邪行品＝身口意の三邪行を説く、邪行者も生天の報あり
    - 102 正行品＝正行とは身口意の作す善、又正行・浄行・寂静行の差別……
    - 103 繫業品＝三繫業、即ち三界の夫ぞれの繫業を説く……
    - 104 三報業品＝現報・生報・後報の三種業を説く……
    - 105 三受報業品＝楽報・苦報・不苦不楽報の三業を説く……
    - 106 三障品＝業障・煩悩障・報障の三業を説く……
  - 四業
    - 107 四業品＝黒黒報業・白白報業・黒白黒白報業・不黒不白無報業……
  - 五業
    - 108 五逆品＝破僧・悪心出仏身血・殺阿羅漢・殺父母……
    - 109 五戒品＝優婆塞に五戒あり、不殺等……
  - 六業
    - 110 六業品＝地獄報業・畜生報業・餓鬼報業・人報・天報・不定報業……
  - 七業
    - 111 七不善律儀品＝殺・盗・邪婬・両舌・悪口・妄言・綺語……
    - 112 七善律儀品＝不殺生乃至不綺語の七者と、その得捨を述ぶ……

集諦聚

業論

- 八業
  - 113 八戒斎品＝殺生等の五戒に、放逸の因縁としての三を離るる計八
  - 114 八種語品＝見聞覚知に関する四種の浄語と四種の不浄語
- 九業
  - 115 九業品＝欲界繫業の三、色界繫業の三、無色界繫業の二、及び無漏業
- 十業
  - 116 十不善業道品＝殺生乃至邪見の十不善業道
  - 117 十善業道品＝離殺乃至正見の十善業道
- 業余論
  - 118 過患品＝不善業の過患（過失）を挙ぐ
  - 119 三業軽重品＝三業中、何れが重いか、意業重し
  - 120 明業因品＝業は受身の因縁、身は苦性、故に滅苦の為には業因を断ぜよ

煩悩論

- 煩悩総論
  - 121 煩悩相品＝煩悩とは垢心の行で、之に貪瞋癡あり
- 十惑（根本煩悩）
  - 貪
    - 122 貪相品＝貪は九結中の愛、七使中の欲貪・有貪の二種
    - 123 貪因品＝貪の生ずる因縁につき述ぶ
    - 124 貪過品＝貪欲の過失を述べる
    - 125 断貪品＝貪欲は不浄観で遮し、無常観等で断ず
  - 瞋恚
    - 126 瞋恚品＝瞋恚に種種の名ありと説く
  - 無明
    - 127 無明品＝無明の相、因、過失、断滅を説く
  - 憍慢
    - 128 憍慢品＝憍と慢と二を合説、此の相、因、過失、多種有るを説く
  - 疑
    - 129 疑品＝疑の相、因、過失等を説く

煩悩

130 身見品＝五陰の中の我心を身見とす……身見
131 辺見品＝辺見の相、因、断の三を説く……辺見
132 邪見品＝邪見の相、因、過失、断滅の四を説く……邪見
133 二取品＝見取と戒禁取との二の相、過失を説く……二取
134 随煩悩品＝睡、眠、掉悔、乃至不敬粛、楽悪友等を説く─随煩悩
135 不善根品＝三不善根（貪・恚・癡）を挙ぐ……不善根
136 雑煩悩品＝三漏、四流等、十三種類の煩悩を掲げる……雑煩悩
137 九結品＝愛等の九結につき述ぶ……九結
138 雑問品＝一切煩悩は十使の所摂等と説く……十使
139 断過品＝一切煩悩は上上、乃至、下下の九種で、之を断ずるは知とす……断過
140 明因品＝煩悩を以て身の因縁となす……明因

─煩悩余論

滅諦聚

総説─141 立仮名品＝仮名心・法心・空心を滅するのが滅諦……総説

142 仮名相品＝瓶等は仮名の故にあり、真実でない、一・異・不可説・無の四論を破す
143 破一品＝四種の論、過失ある所以を問答す……
144 破異品＝異を破す……
145 破不可説品＝不可説を破す……
146 破無品＝無を破す……

─四論破斥

─滅諦論

- 滅三心
  - 空無論（第一義）
    - 147 立無品＝諸法は無なりと説く……立無
    - 破四入
      - 148 破声品＝声は念念滅して無し……
      - 149 破香味触品＝香味触も取るべからず、無し……
    - 150 破意識品＝意識は法を取る能わず、意識は現の色香味触を取らず……破意識
    - 151 破因果品＝因果を破す……破因果
  - 滅仮名心
    - 152 世諦品＝一切は無でなく、仮有……仮有論（世諦）
  - 別明
    - 153 滅法心品＝五陰心あるを法心とす、五陰の空を見て法心滅す……滅法心
    - 154 滅尽品＝泥洹を縁ずるのが空心、空心は二処で滅す……滅空心
- 定論
  - 155 定因品＝三昧の因を説く、又三昧は如実智（空智）の因なり……定因
  - 156 定相品＝心の一処に住するのが定相、三昧は有漏・無漏の二種……二定
  - 157 三三昧品＝一分修・共分修・聖正三昧……三定
  - 四定
    - 158 四修定品＝色界定、初禅乃至四禅……
    - 159 四無量定品＝慈・悲・喜・捨……
  - 160 五聖枝三昧品＝喜・楽・清浄・明相・観相を説く……五定
  - 161 六三昧品＝一相修為一相乃至種種相修為一相種種相……六定
  - 162 七三昧品＝初禅乃至無所有処の七に依り漏尽を得……七定
  - 163 八解脱品＝内色想観外色等の八を説く……

定分類
八定
164 八勝処品＝内色想見外色少等の八を説く
九定
四禅
165 初禅品＝初禅
166 二禅品＝二禅
167 三禅品＝三禅
168 四禅品＝四禅
四無色定
169 無辺虚空処品＝無辺虚空処
170 三無色定品＝無辺識処・無所有処・非想非非想処
171 滅尽定品＝滅尽定
十定
172 十一切処品＝地・水・火・風・青・黄・赤・白・空・識を観ず
十想
173 無常想品＝之を修せば能く煩悩を破す
174 苦想品＝苦想に苦苦、壊苦・行苦の三種あり、之を修し厭離の果あり
175 無我想品＝無我想を修せば苦想を具す
176 食厭想品＝一切苦の生ずるは食を貪るに因る、食厭想を生ぜよ
177 一切世間不可楽想品＝之を修せば世間種種相中、心貪著せず
178 不浄想品＝之を修せば男女の貪欲を制伏す
179 死想品＝之を修せば善法を願いて不善を断除す
180 後三想品＝断・離・滅三想を修せば想を断じ欲を離れ一切諸行を滅す
定

道諦聚

- 定具論
  - 十一定具
    - 善覚（定具）
      - 181 初五定具品＝定を成ずる定具十一法中の前五を説く（初五定具）
      - 182 悪覚品＝善覚に対し、五種不善覚を説く
      - 183 善覚品＝出覚・無瞋覚・無悩覚の三善覚を説く
    - 184 後五定具品＝定具十一法中、後の五定具を説く（後五定具）……
  - 定具余論
    - 185 出入息品―出息入息について説く……
    - 186 定難品＝十五種の定難（定の乱されること）を説く……
    - 187 止観品＝止観は定慧、一切善法の修より生ずるは止観に摂めうる……
    - 188 修定品＝定心は念念に滅すれば如何に修すべきか等を説く……
- 智論
  - 総説
    - 189 智相品＝空無我の真慧を智と名づける……
  - 智諸論
    - 190 見一諦品＝一の滅諦を以て我等道を得……
    - 191 一切縁品＝諸法無我など、一切を縁ずる智を説く……
    - 192 聖行品＝二行即ち空行（五陰中に衆生を見ない）と無我行を説く……
    - 193 見智品＝正見・正智は一体無差別、見・智各々に世間・出世間あり……
  - 智 （三智・四智・五智・六智）
    - 194 三慧品＝聞慧・思慧・修慧……三智
    - 195 四無礙智品＝法・辞・義・楽説の四無碍智……四智
    - 196 五智品＝法住・泥洹・無諍・願・辺際の五智……五智
    - 197 六通智品＝身通・天眼・天耳・他心智・宿命・漏尽……六智

198 忍智品＝八忍八智即ち四諦の一一に法智と忍智とあり——八智—┐—智分類—
199 九智品＝羅漢は漏尽のとき世俗の九智（欲界繋の善無記乃至有頂のそれ）を得——九智—┤
200 十智品＝法・比・他心・名字・四諦・尽・無生の十智——十智—┤
201 四十四智品＝経に説く四十四智の解説……………四十四智—┤
202 七十七智品＝経に説く七十七智の解説……………七十七智—┘

本論の分科組織は、その大綱は即ち四諦である。これについて少しく附記しておきたい。論書において、四諦の組織を最も明了に示すものは『四諦論』で、法勝や世親の後の出世とされる婆藪跋摩の造とみられている。[125]『成実論』の方は世親以前の書とされ、内容は四諦（真実）を成ずる論で、組織も亦四諦の順を逐い、『四諦論』よりも大著である。世親の『倶舎論』の組織が、全九品の中で、業品以下定品まで、四諦の次第（迷悟の果・因・縁）であり、ここでも四諦の組織が重視されているのを見る。有部の論書には中期以後は四諦観を以って修行道の統一をはかっている故、『発智論』（随って婆沙論）、『阿毘曇心論』、『阿毘曇心論経』、『雑阿毘曇心論』等、何れも四諦を念頭に置いて論書の組織がなされているようである。しかも『成実論』は、四諦の組織だけより見れば、或いはアビダルマの論と見られながら、滅諦を首座に置く空の立場で編まれており、又引用書の中には大乗の論もあり、著者訶梨跋摩の出世時代迄に発達した大乗や阿毘達磨の諸説を折衷綜合する任務を帯びていると考えられる。すなわち相対立した思想である部派と大乗を綜合するという偉業（瑜伽師地論は其の上乗のもの）を目指したものと見られぬことはない。『成実論』では、四諦の取扱い方が、根本的には滅諦に中心をおくものであり、空の立場でのそれである。そ

の所詮の宗趣は、この滅をうるにあり、その為めには三心を滅するのである。この思想は他の部派の扱い方と異なるけれども、苦・集・滅・道の一一に、何を当てるかという点のみで見れば、他の部派のそれと似たものがある。苦諦・集諦・滅諦・道諦の一一に対し、阿毘達磨諸論師はそれぞれ、五取蘊・有漏因・択滅・学無学法を当て、譬喩論師は諸名色・業煩悩・業惑尽・止観を当てる。分別論者は八苦の相、後有を集める愛、後有を招く愛の尽きること、八聖道とする。この『成実論』では、四諦全体としては以上述べた何れとも多少異なり、五受陰・業煩悩・苦尽・(三十七助菩提法、もしくは)八聖道とする(部分的には似たものあり)。この四諦に関しての概要は、「四諦品」一七に出ている。しかも、本書の開巻の初めには既に、「広習二諸異論一、遍知二智者意一、欲レ造二斯実論一、唯一切智知、諸比丘異論、種種仏皆聴、故我欲三正論二三蔵中実義一」(大正三二・二三九a以下)と言う。我われはその実義なるものが、即ち四諦に他ならないことを看過してはならない。

第十一章　本論の解説

第一節　法体有空論

部派仏教において法体を有となすものの代表は説一切有部であるが、『成実論』は法体を空と主張する。すなわち「有相品」（一九）より「一切無相品」（二三）までに、法体の有空に関する問題を取扱うている。即ち有となす立論の根拠を掲げて、後に一一之を破斥し、最後に有無に関し、『成実論』の決定意見を述べている。有相論の立論の根拠は、「有相品」一九（大正三二・二五三c以下）に述べるが、「何の因縁の故に有と説き、何の因縁の故に無と説くや」と言う問いに答えて次の如く述べている。「有とは、若し法あらば是の中にて心を生ず。二世の法の中にては、能く心を生ずるが故に、当に是れ有なりと知るべし」と。この意味は「二世有品」二一（大正三二・二五五b）にも出ていて、「実に過去未来あり、所以は何ん。若し法にして是れ有ならば、此の中にて心を生ずればなり。現在法及び無為法の如し」という。此れは有部の無所[126]縁心無しとの思想に他ならない。次の理由は（大正三二・二五四a）、「知は無所有の処に行ずることあることなし。所以は何ん。要らず二法の因縁を以ての故に、識は生ずることを得ればなり。一には依、二には縁なり」という。依・縁がなくて、しかも識が生ずるとすれば、常に識は生ずべきで、そう言うことは不合理となすのである。次には（先の文に続く）、「所識有るを以ての故に、名けて識と為す。若し所識なくんば、則ち亦識も無し。又説く、識は能く塵を識ると。謂はく、眼識は色を識り、乃至、意識は法を識る。若し無縁の識ありと言はば、此の識は何を所識となすや。又若し無縁の識ありと言はば、是れ則ち錯謬なり。……又汝の言は自ら相違す。若し無ならば何の知る所ぞ。又経の中に説く、能縁の法とは是れ心心数法なり、と。亦説く、一切の諸法は皆是れ所縁なり、と。此の中には、無法を縁と為すとは説かず。又諸塵は是れ識を生ずる因なれば、若し無ならば何を以てか因となさんや。又経の中にて説く、三事が和合するが故に、名けて触となす、と。若し法にして無

ならば、何の和合する所ぞ。又無縁の知は云何んが得べけんや。若し知ならば、則ち無ならず。若し無ならば、則ち知ならず。是の故に無縁の知なし」と説いている。

又「三世有品」二一（大正三二・二五五b以下）には、先に引用した文（実に過去未来有り。………現在法及び無為法の如し）に引き続いて、次の如く述べている。「又仏は色相を説くに、亦過去及び未来の色をも説く。又説く、凡そ所有の色の、若しは内、若しは外、若しは麁、若しは細、若しは過去と未来と現在とを総じて色陰と名づく、と。又説く、過去未来の色尚ほ無常なり。何んぞ況んや現在のものをや、と。無常は是れ有為の相なり。是の故に応に有と説くべし。又現見するに、智より智を生ず。修習するを以ての故なり。稲より稲を生ずるが如し。是の故に応に過去有るべし。若し過去なくば、果は則ち因無ければなり。又経の中にて説く、若し過去の事にして、実にして益あらば、仏は則ち是を説きたまふ、と。又説く、応に過去未来の一切の無我を観ずべし、と。又未来を縁ずる意識は過去の意に依る。若し過去なくば、識には何の依る所あらん。又過去の業には未来の果ありと知る、是れを正見と名づく。又仏の十力は、去来の諸業を知る。又仏自ら説く。若し過去の所作の罪業なくんば、是の人は終に諸〻の悪道に堕せず。又学人にして若し有漏の心の中に在らば、則ち応に信等の諸〻の無漏根あるべからず。又諸〻の聖人は応に決定して、未来の事を記すべからず。又若し去来なくば、則ち人は応に五塵を憶念すべからず。所以は何ん。意識は現の五塵を知らざるが故に。又十八意行は皆過去を縁ずと説けばなり。又若し去来無くば則ち阿羅漢は応に自ら我は禅定を得たりとは称すべからず。定の中に在っては言説なきを以ての故なり。又四念処の中にては、応に内心内受を観ずることを得べからず。所以は何ん。現在に過去を観ずるを得ざるが故なり。又亦応に四正勤を修すべからず。所以は何

ん。未来世の中には悪法なきが故なり。余の三も亦爾り。又若し去来なくば、則ち仏あることとなし。又亦修戒の久と近とあるべからず。是の故に然らず」と。この文の中、[127]十八意近行とは十八意近行とも言い、又は十八意近受行、十八受ともいう。これは意識を近縁として生じはたらくところの受の十八種をいう。十八種とは、喜と憂と捨との三受を色声香味触法の六境に乗じたものをいう。すなわち三受は、意識を近縁として生じたものであるから、十八種も亦意近行と呼ばれる。喜憂捨の三受は、心受に属するけれども、捨受は身受・心受の両方に跨がるのである。以上の引用文より見るに、これは有部の三世実有説と異なるものではない。すなわち、これらは要するに識有境故、二縁生故、業有果故の三理由にまとめうるようである。

然るに無を主張する側では、上に述べたことに反対する。先ず心は無を縁じ得ないとする説に対し、破斥する。即ち「有相品」一九（大正三二・二五四a）に言う。「問ふて曰はく、汝は当に先づ有相を説くべし。答へて曰はく、知の所行処を名づけて有相と曰ふ。難じて曰はく、知は亦無所有の処にも行ず。所以は何ん。信解観は非青を青と見るが如し。又所作の幻事は亦無なるも而も有と見る（が如く）、又無所有を知るを以ての故に無処有処定に入ると名づけ、又指を以て目を按ずれば、則ち二月を見る。又経の中に説く。我は内に貪欲なきを知る、と。又経の中に説く。色の中の貪を断ぜるを知るを、名づけて色断と為す、と。又夢の中にて、無なるを而も妄りに見るが如し。是等の縁を以て、知も亦無所有処に行ずるなり。知の所行処なるを以ての故に、名づけて有と為すべからず」と。

次には、識の生ずるは、二法の因縁によるとの説を破して、「有相品」一九（大正三二・二五四b以下）[128]に言う。「難じて曰はく、汝が要らず二法の因縁を以て識は生ずると言ふは、是の事は然らず。仏は神我を破するが故に二法の因

縁にて識を生ずと説くのみ。尽く然るには非ざるなり。又汝が所識あるを以ての故に識と名づくと言ふは、法を識るには、有ならば則ち有と知り、無ならば則ち無と知り、若し此の事にして無ならば、此の事なきを以ての故に、名づけて空を見るとなす。又三心滅するが故に名づけて滅諦となすも、若し空心なくんば、何の滅する所ぞ。又汝が眼識は色を識り、乃至、意識は法を識ると言ふは、是の識は但だ能く塵を識るのみにして、有無を弁ぜず。又汝が若し無縁の識あらば、是れ則ち錯乱なりと言ふは、則ち無を知るの知あるなり。狂病人の、無き所の者を見るが如し。又汝は若し無を知らば応に疑を生ずべからずと言ふも、若し有とせんや無とせんやと疑はば、則ち無縁の知あるなり。又汝が、経の中にて若し世間に無き所を、我にして知見するがごときは、是の処り無しと説くが如し、と言ふ。是の経は法相に順ぜず、仏語に非ざるに似たり。或る三昧は是くの如くにして、此の三昧に入らば所見は尽く有なれば、是の三昧の為の故に是くの如く説くのみ。又汝が（我が言を指して）、汝の言は自ら相違すと言ふも、我の縁なしと言ふは、相違にあらざるなり。又汝が心心数法は能縁にして、一切法は是れ縁なりと言ふも、心心数法ありて、而も所縁なきあり。亦心心数法は実には縁ずること能はざるが故に縁とは名づけざるあり。又諸法実相は諸相を離るるが故に、名づけて縁とはなさず。又汝が諸塵は是れ識を生ずる因なれば、若し無ならば、何を以てか因と為さんやと言はば、則ち無を以て因となす。又汝が(129)三事和合するを名づけて触と為すと言ふは、若し三事にして得べくば、則ち和合あるも、一切処に尽く三事あるに非ず。又汝は若し知ならば無ならず、若し無ならば知ならずと言ふも、若し縁あるの知なるも、亦是の過に同じ」と。この文中において、「無」というような有的範疇でないことを説いているのである。

そして「二世有品」に対する二世無の弁解は、「二世無品」二二（大正三二・二五五c以下）に出ている。即ち言う。「過去未来は無し。汝は有法の中にて心を生ずと説くと雖も、是れ先に已に答へたり。無法も亦能く心を生ずればなり。又汝は色相と色数と色可相とを説くも、是の事は然らず。過去未来は応に是れ色なるべからず。悩壊なきが故に。亦無常相とも説くべからざればなり。但だ仏は衆生の妄想分別に随ふが故に、其の名を説くのみ。又汝は智より智を生ずと言ふも、因は果の与に因縁となり已って滅すること、種が芽の与に因と作り已って滅するが如し。仏も亦是の事生ずるが故に、是の事生ずと説きたまふ。又汝は実にして、而も益あらば、仏は則ち説きたまふと言ふも、仏の是の事を説きたまふは、本現在の時にても、猶ほ有なりとは言はず。若し過去を説かば、滅尽して則ち有ることなしと知るなり。又汝が無我を観ずべしと言ふは、衆生が去来の法に於て、有我と計するを以ての故に、仏は是くの如くに説きたまふ。又汝が是れ正見なりと言ふは、此の身が業を起し、此の業は果の与に因となり已って滅し、復た後、還って自ら受くるを以ての故に果ありと説くのみ。仏の法の中に於いては、若しは有、若しは無、皆方便の説にして罪福の業因縁を示さん為の故のみ。第一義に非ず。因縁を以ての故に衆生ありと説くが如く、去来も亦爾り。過去の意に依るとは、是れ方便依なり。人の壁に依る、等の如くならず。亦心の生ずるは神に依らず、先の心に因るが故に、後の心生ずることを得るを明すのみ。業力も亦爾り。仏は是の業は滅すと雖も、而も能く果の与に因と作ると知りたまへども、定んで字の紙に在るが如くに知ると言ふにあらず。罪業も亦爾り。此の身が業を造るを以て、是の業は滅すと雖も、果報は失せず。又汝は応に諸の無漏根あるべからずと言ふは、若し学人にして無漏根を得已って現在に在るを得ば、過去は滅し未来は未だ至らずと雖も、成就を以ての故に無と言ふを得ず。又汝

は聖人は応に未来を記すべからずと言ふも、聖智の力にて爾り。未だ法あらずと雖も、而も能く懸記すること、過去の法は已に滅尽すと雖も、念力は能く知るが如し。又汝は応に五塵を念ずべからずと言ふも、是の凡夫人は癡なるが故に、妄念して先に定相を取りたれば、後に滅尽すと雖も、猶ほ憶念を生ず。法を憶する、応に爾るべし。兎角等の如きには非ず。十八意行も亦復た是くの如し。現在に色を取れば、滅せる過去なりと雖も、亦随って憶念す。又汝は応に自ら我は禅定を得たりとは称すべからずと言ふも、是の定は現在に在ることを得れば、憶念力の故に、自ら我は得たりと言ふ。又汝は応に内心内受を観ずることを得べからずと言ふも、二種の心、一には念念生滅すると、二には次第相続するとあり。現在心を用って相続心を観ずれば、今猶ほ在るには非ず。又汝は四正勤を修習すべからずと言ふも、未来世の悪法の因縁を防ぎ、亦未来の善法の因縁をも起す。又汝は則ち仏なしと言ふも、仏は寂滅の相なり。世に現じたまふと雖も、有無に摂せず。況んや滅度したまへるをや。衆生帰命すること、亦世人が父母を祠祀するが如し。又汝は亦応に修戒の久と近とあるべからずと言ふも、時を以ての故に戒に差別あるにはあらず。所以は何ん。時法は実なし。但だ諸法の和合して生滅するを以ての故に時ありと名づくるのみ。是の故に汝が説く所の因は是れ皆然らず」と。

ここに長い引用文を掲げている中に、大乗の深義と異ならないものが見られる。「時法は実（体）なし」という思想は、部派にも大乗にも通じるものであるが、文の中に、仏を有無に摂しないとする思想は、部派思想を超える高度のものであって、大乗思想と見てよいであろう。又この文中に、第一義（真諦）と、そうでないもの（俗諦）という二諦の立場を示しているのは、『婆沙論』七七（大正二七・三九九c）に説かれる二諦説と無縁ではなく、また大乗の

二諦説と一線を劃するなどとは言えないものがある。

先きの引文は、有説の破斥ではあるが、無を積極的に立論してはいない。この文意は、現在法ならば我われは知り得るが、過未の法は知り得ない、とするもののようである。然るに此の有無の論は当時に於ける異論であって、『成実論』は必らずしも無の方に偏って賛同するものではない。成実の思想は諸法皆空に他ならないが、これは単に法体は無であると為すのとは異る。成実の空は、無の説よりも深みを持った空であり、中道から見た空、即ち有に非ず空に非ず、という所に立場を置く。このことを「一切有無品」二三（大正三二・二五六a以下）に説いて言う。「論者言ふ。有る人は説く、一切の法は有なりと。或は説く、一切の法は無なりと。問ふて曰く、何の因縁の故に有と説き、何の因縁の故に無と言ふや。答へて曰はく、有とは仏の十二入[131]を説いて名づけて一切と為すものにして、是の一切は有なり。地等の諸〻の陀羅驃[132]、数等の諸〻の求那[133]、挙下等の諸〻の業、総相、別相、和合等の法と、及び波[134]居帝、本性等と、及び世間の事の中の兎角、亀毛、蛇足、塩香、風色等とは是れを無と名づく。又経の中にて仏は説く。虚空に轍跡無く、外道に沙門無く、凡夫は戯論を楽しむ、如来には則ち有ること無し、と。又所受の法に随って亦名づけて有となす。陀羅驃等の六事[135]は、是れ優楼佉[136]の有、二十五諦[137]は是れ僧佉[138]の有、十六種[139]の義は、是れ那[140]耶修摩の有なるが如し、又若し道理あって能く事を成弁せば、亦名づけて有となす。十二入の如し。又仏の法の中にては、方便を以ての故に、一切有とも一切無とも説くも、第一義にあらず。所以は何ん。若し決定して有ならば、即ち常辺に堕し、若し決定して無ならば、即ち断辺に堕し、此の二辺を離るるを、聖中道と名づく」と。普通に言う所の、有と無との論は、断常二見に堕する。一切法の有無と言う一辺に偏ってはならない。これが中道の立

場である。しかも成実の中道は、不可得空ということを説く中道である。このような空は此論の滅諦のところで眺められている。仮名心、法心、空心の三心を説き、仮名・法というものを空と眺め、五蘊を空とみるのみでなく、空と思う心も空じるのであって、成実の空は深みをもっている空である。そういうことは滅諦聚の中で、詳説されるが、今ここは其の緒（いとぐち）であり、有相・無相のことを紹介したまでである。

因みに上の引文中に、十二入[141]を一切であると説くが、それと同様のことが『倶舎論』二九（大正二九・一五四b）に出ている。その文にいう。「薄伽梵[142]、梵志[143]に告げて言はく、我は説く、一切の有は唯だ是れ十二処なり、と。若し数取趣は是れ処の摂に非ざる時は、無体の理成ず。若し是れ処の摂なるときは、則ち是れ不可説なりと言ふ可からず」と。この『倶舎論』では、経にもとずいて、無我を証し実我を斥けるのであるが、十二入（十二処）を一切有として説くことは、第一義でない面（世俗諦）からするものとして、外道の実有思想を斥けるものである。倶舎・成実の両論において、表面上異なった論法ではあるが、十二処は有であるという経説を用いて、実我・実法という固定的のもの（実有）を破する点においては、共通点がないことはない。すなわち『倶舎論』は実我を破するために使用し、『成実論』は実法を斥けるために用いているのである。

第二節　色法論

諸法の分類について、一般には倶舎の七十五法、唯識の百法に対し、成実は八十四法と言われている。この法数

について問題のあることは既述の通りである。しかし所謂る八十四法とは色十四、心一、心所四十九、不相応行十七、無為三を総計したものを言う。併し一般にそう言うているに過ぎず、詳細は明らかでない。殊に無為の三は文に見られない。此論には苦諦は五受陰(五蘊)とするが、これは経に基ずいたもので、順序は一般に説かれる色・受・想・行・識でなく、色・識・想・受・行であって、一一につき説明する。初めに「色相品」三六(大正三二・二六一a)に言う。「問ふて曰はく、汝は五受陰は是れ苦諦と言ふ。何をか謂ふて五と為すや。答へて曰はく、色陰と識陰と想受行陰となり。色陰とは、謂はく四大[144]と及び[145]四大所因成法なり。亦四大に因りて成ぜらるる法は、総じて名づけて色と為す。四大とは地水火風にして、色香味触に因るが故に四大を成じ、此の四大に因りて眼等の五根を成じ、此れ等が相触する故に声あり。地とは色等が集会して堅多き故に地と名づくるなり。是くの如く、湿多き故に水と名づけ、熱多き故に火と名づけ、軽動多き故に風と名づく。眼根とは但だ色を縁とするのみの眼識の所依にして、及び同性のものの依らざる時を、皆眼根と名づく。余の四根も亦是くの如し。色とは但だ眼識のみの所縁にして、及び同性のものの縁ぜざる時、是れを名づけて色と為す。香味触も亦是くの如し。是等が相触するが故に声有り」と。この文中、四大所因成法とは、新訳の四大種所造色というのと同じである。

次に「色名品」三七(大正三二・二六一a以下)に説いて言う。「経の中にて説く。諸〻の所有の色は、皆是れ四大と及び四大所因成となり。何が故に諸〻の所有は皆是れなりと言ふや。答へて曰はく、所有は皆是れなりと言ふは、是れ定んで色相を説いて更に余あることとなきなり。外道人は五大ありと説くを以て、此れを捨せんが為の故に、四大と四大所因成の者とを説く。四大は仮名の故に有なり。遍到の故に大と名づく。無色の法は形なく、形なきが故に方な

く、方なきが故に、名づけて大と為さず。又麁現なるを以ての故に大と名づく。心心数法は現ぜざるが故に、名づけて大とは為さず。問ふて曰はく、何が故に地等の法を名づけて色と為し、名づけて声等と為さざるや。答へて曰はく、有対の法を色と名づく。声等も皆有対なるが故に亦名づけて色と為す。心法等の如くには非ず。有形なるが故に色と名づく。声等も皆有形なるが故に、名づけて色と為す。処所を障礙するが故に、名づけて形と為す。問ふて曰はく、色等は尽く有形なるには非ず。声等は無形なり。答へて曰はく、声等の一切は有形なり。有形なるを以てなり。有対有障礙なるを以ての故に、壁が障すれば則ち聞えず。問ふて曰はく、若し声等にして有礙ならば、則ち応に余物を受けざるべし。壁が障するが故に、則ち容るる所無きが如し。答へて曰はく、聞は微細なるが故に、受くる所あることを得。香味等の細なるが故に、共に一形に依って相妨礙せざるが如し。是の故に声等は有礙にして有対なり。故に名づけて色と為す。又悩壊すべき相なるが故に、名づけて色と為す。所有の割截残害等は、皆色に依ればなり。此れと違するが為の故に無色定と名づく。又宿命の善悪の業を示すが故に、名づけて色と為す。又心心数法を示すが故に、名づけて色と為す。又名を称する為の故に名づけて色と為す」と。

この文中に、色を定義して、「心心数法を示すが故に」という。その意味は、色というものが予想されて、見る・聞く・嗅ぐ・味わう・触れるなどという識が表現され、疑うとか厭うとか欣うなどという心数法が説かれるのも、また色が予想されるのであり、それらを考えに入れて、色は「心心数法を示すが故に」と定義されたものと考えられる。又先きの文中に、「宿命の善悪の業を示すが故に」というのは、所謂る宿業というものを「色」が物語るとの考え方である。現在のすがた（色の体相）を眺めて、過去業が知られるとなす考えで、色とは経験集積の表象とい

うような面をもっている。そういうところから、宿業を示すものと定義されたものと考えられる。又先きの文中、問いにおいては、隣家の声は、壁が有っても聞えてくるから、色は有碍ではあるまいとするに対し、答としては、声などは色とは言っても、あらあらしい形ではなく、微細な形であるから、隣家の声も壁に障えられずに我が家に入って来るのであり、我われも之を聞くことができるとする。しかし声も壁にさえぎられることは人の知るところで、有碍有障であり、物質は一般に有碍有障のものと言われる、とする。又「名を称する為の故に名づけて色と為す」と先きの文において説くのは、色を予想してそこに名があるからそう言うのであり、能依は所依を示すともいいうるのである。

上の文の中で、変壊・質碍等の名義をもととして色の説明がなされていることが知られるが、それらは色の当義とは言えない。そこで本論では、色法とは四大及び四大所因成法となし、または因四大所成法となすことが知られる。

一、四大の仮実

この論には四大の仮実につき諸品に説明し論義しているが、中にも「四大仮名品」三八には地・水・火・風の四大は仮法と説き、「四大実有品」三九には四大実有となしている。又「非彼証品」四〇では四大実有説の不合理を説き、「明本宗品」四一においては四大の仮実問題に対し、成実の意を語る。即ち仮法説を立て、実有説を破斥するのである。今その概要を示すならば、先ず「色相品」三六(大正三二・二六一a)には、先に引用した如く「四大とは地水火

風にして、色香味触に因るが故に四大を成じ、此の四大に因りて眼等の五根を成じ、此等が相触する故に声あり。……」と説く。四大によって眼等の五根を成じ、此等が相触する故に声があるというのが、此の論の立場である。これは四大は色等が集った上に、後に立てられたもの故、実有法でないと為すのである。次に「明本宗品」四一(大正三二・二六三c)には「樹の中に於いて説いて林と名づけ、比丘の中に於いて説いて僧と名づく。是くの如く、色等の法の中に於いて四大の名を説く」というている。有部の主張では、四大は実体が有るとなすのに、成実では之を認めない。四大は色香味触によって生ずるもので、仮と見る。たとえば樹が集って林と名づける如く、三人以上の比丘が集まって僧伽と名づけられる如く、林や僧伽は仮のもの、同様に四大を仮と見るのである。又「四大実有品」三九(大正三二・二六一c)に、「問ふて曰はく、四大は是れ実有なり。所以は何ん。阿毘曇の中にて、堅相は是れ地種、湿相は是れ水種、熱相は是れ火種、動相は是れ風種なりと説けばなり。是の故に四大は是れ実有なり。……又阿毘曇の中にて説く。形処は是れ地、堅相は是れ地種なり、余の大も亦爾り」と言う。阿毘曇には四大が能造とされていると示すのである。又説く。「色等の造色は四大より生じて仮名有ならば、則ち法を生ずること能はず。又堅等は四大を示すを以て、所謂堅と堅に依るとを、地と名づく。是の故に堅等は是れ実の大なり。又経の中にて仏は二種の説は堅と堅に依ると、湿は湿に依ると等なり、とす。故に知る、堅等は是れ実法にして、堅に依るは是れ仮名なり。余の大も亦是くの如し。是の故に堅等は是れ実の大、堅に依る法は、俗に随ふを以ての故に大と名づくるのみ。故に二種の大の亦は実亦は仮名なる有り」と。同じく四大と呼んでも、仮実の二説がある。

即ち堅に依るのは仮法とするのである。そうすれば実の四大は如何にして色法等を作るかにつき、同品(大正三二・二六二a)

に言う。「又汝は堅等に何の義あるが故に、独り大と名づくるやと言ふも、堅等には義あり、所謂、堅相は能持、水相は能潤、火相は能熱、風は能成就なり。是の故に四大は是れ実なり」と。又その文の前に次の如く説く。「又四大は共生なるが故に相離せず。経の中に説くが如し。諸〻の所有の色は、皆四大の造なり。若し人にして四大は是れ実なりと説かば、則ち相離せざるも、若し仮名なりと説かば、則ち応に相離すべし。所以は何ん。堅に依る色等の衆は、湿に依る等の衆を離るればなり」と。その文意は、実の四大は一切色法に偏在するもので、共生不離なるものである。四大の一を取れば、他の三は共に生じ、四大不離である。四大が仮名とすれば共生不離とは言われない。堅に依る色、湿に依る色があるとすれば、依っておるものは仮名であるからである。これに依り、四大は実にあるとなすのである。四大は共生不離であるとなすことは、四大に隠顕を立てる意と見られる。即ち地大には堅相が顕われて、他の三は隠れている、という考え方である。これを「非彼証品」四〇（大正三二・二六三b）には次の如く説く。「問ふて曰はく、外の因縁を以て諸大の性は発す。金石等の中には流相あれば、火を待って則ち発し、水の中には堅相あれば、冷に因って則ち発し、風の中に冷熱相あれば水火に因って則ち発し、草木の中には動相あれば、風を得て則ち発するが如し。是の故に先に自性あれば、縁を仮りて発するなり。故に知る、四大は相離することを得ず。若し本より性無くんば、云何んぞ発すべけんや」と。水が氷となるのは水大に堅相あるがため、水が熱するのは水大に熱相あるがためであるとて、四大により一切の物質が成立するとの考えである。然るに『成実論』の立場は四大を実と見る有部の説とは異なり、四大は色香味触の上に仮説したものとする。即ち「四大実有品」三九（大正三二・二六一c以下）に説いていう。「又若し人にして四大は是れ仮名なりと説かば、則ち大の相を離れん。若し堅に依るを地種

と名づくれば、水が堅の物に依らば、水即ち地と為らん。泥団が湿に依らば、泥団即ち水と為らん。熱病の人の挙身皆熱なるが如くんば、身即ち火と為らんも、是の事は然らず。是の故に、堅に依るは是れ地種なりと言ふことを得ず。但だ堅が地種たるのみ。余の大も亦爾り」と。

即ち成実は色香味触を実と為すという特殊の思想を有するのである。之を明らかにするため、以下諸品を引用しよう。「無堅相品」四二（大正三二・二六四a）に説く。「問ふて曰はく、汝は多堅の色等が地大を成ず、是の故に地等は是れ仮名なりと説くも、是の事は然らず。所以は何ん。堅法も尚ほ無し。況んや仮名の地をや。若し泥団にして是れ堅なるも、泥団は即ち軟たり。故に知る、定れる堅相なし。又少因縁を以ての故に、堅の心を生ぜば、若し微塵にして疎に合せるを名づけて軟と為し、密に合せるを名づけて堅と為す。是の故に定なし。又一法の中にて、二の触の、是の心に身の堅と身の軟とを生ぜしむるもの有ることなし。是の故に定れる堅相なし。又堅と軟とは定なし。相待なるが故に有なればなり。[146]欽抜羅を見れば、氎を以て軟と為し、氎を見るが故に欽抜羅を以て堅と為すが如し。触法は応に相待なるが故に有なるべからず。又自ら金石を観れば則ち堅触なるを知るも、眼の得べきものには非ず。是の故に堅なし。此の因縁を以て軟等の諸触も亦皆無なり」と。この文において、相待的に存するものは、無となすということ、また眼で見ただけでは堅さは判らないとすることなどは、注意を要する。

およそ多堅は地大、多湿は水大等とするとき、これ四大は仮名に他ならない。また堅は地種の上に認められるが、そうすれば堅湿等に決定した相はない。例えば泥団は堅とも軟とも言えるのである。それは微塵の疎合しているものは軟、密合しているものは堅に他ならない。「有堅相品」四三（大正三二・二六四a以下）に言う。「又実に堅等あり。

所以は何ん。能く分別心を起すが故なり。若し堅無くんば、何の分別する所ぞ。又堅は能く心の与に縁と作ればなり。亦作す所の業は異ればなり。謂はく打擲等なり。又軟湿と相違するとき則ち名づけて堅と為せばなり。又能持の因縁を以ての故に名づけて堅と為せばなり。又能く手等を障碍するが故に、名づけて堅と為せばなり。又我等は現にこの堅を知ればなり。現に知る事の中にては、因縁を用ひざるなり。又世間の事を以て、名づけて堅と為すことを得ればなり。余も亦是くの如し。故に知る、堅あり」と。又四大の相について「四大相品」四四（大正三二・二六四b）には次の如く説く。「問ふて曰はく、我は是の堅法あることを知る。而も今、金は熱すれは則ち流れ、水は寒なれば氷となるを見る。此の金は堅を以ての故に、地に属するや。流るるが故に水に属するや。答へて曰はく、各〻自ら相あり。若し法にして堅に依るは是れ地種、若し湿は湿に依るは是れ水種等なり。問ふて曰はく、金の堅は則ち消（清か）流となり水の湿は則ち堅氷とならば、云何んぞ諸〻の大は自相を捨てざらんや。経に四大の相は或は変ずべきも、四信を得たるもの異することを得べからずと説くが如し。答へて曰はく、我は堅を以て流とも為し、湿を以て堅とも為さず。但だ堅は流の与に因と為り、湿は堅の与に因と為るとなすのみ。是の故に自相を捨てざるなり。問ふて曰はく、阿毘曇の中に説く。湿は是れ水相なり、と。或は有る人の説く、流は是れ水相なり、と。経の中にて説く、潤は是れ水相なり、と。竟に何れの者を以て実と為さんや。答へて曰はく、流と湿と潤とは、皆是れ水の別名なり。問ふて曰はく、流は是れ水の業にして、眼の見る所の法なり。是の故に流は湿潤には非ざるなり。答へて曰はく、湿潤を以ての故に流れ、是の故に下に赴くなり。是の故に流即ち是れ潤なり。亦湿潤は是れ水の相、流は是れ水の業なり」と。この文中、四信とは、信仏、信法、信僧、信戒をいう。さらに続いて、風大を説明

して軽動相となすが、其の文（大正三二・二六四b以下）に言ふ。「問ふて曰はく、風の中に軽動の相を説く。軽は異、動は異なり。軽は是れ触入の所摂にして、動は是れ色入の所摂なればなり。今、二法を以て風と為すべきや。答へて曰はく、軽は是れ風の相にして、動は是れ風の業なれば、業と合して説くなり。問ふて曰はく動相あることなし。諸法は念念に滅するが故に余処に至らざればなり。余処に至るを以ての故に名づけて動と曰ふ。至去と動とは是れ一義なるが故なり。答へて曰はく、我は但だ世諦を以ての故に、説いて名づけて業と為す。第一義には非ず。是の軽法に因りて余処に法の生ずるを名づけて業と為すことを得。爾の時を去と名づく。問ふて曰はく、軽には定相なし。所以は何ん。相待なるを以ての故に有なればなり。十斤の物は二十斤に於いては軽しと為すも、五斤に於いては重しと為すが如し。答へて曰はく、重法と量法とも、心等の法に因って亦相待の有なり。或は法の相待なるが故に長なるあり、或は法の相待なるが故に短なるあるが如し。総相は心に因るが故に即ち別相と為す。若し軽法は相待なるを以ての故に無ならば、是等も亦、応に皆無なるべし。而も然らず。是の故に相待は是れ正因には非ず。又軽は相待なるが故に有なるには非ず。称るべからざるを以ての故に有なり。物の称るべからざるは橐嚢の中の風の如し。是の故に相待の有には非ず。但だ重法のみは相待す。重物にして称るべからざるもの有ることとなければなり。……問ふて曰はく、今、地等の大は皆是れを色香味触の衆にして差別なきや。答へて曰はく、不定なり。地と名づくる中には、色香味触あるが如きも、或は但だ色触のみのものあり。金銀等の如し。或は水の中にも色香味触あるも、或は三の色味触のみのものあり。或は火の中にも色香味触あるも、或は三の色香触のみのものあり。或は但だ色触のみあり。風の中にも或は触ありて香なきもの、或は香触あるものあり。是の故に不定なり」と。この文にお

いて軽法は、相待的に存するのでなくて、それは称りえないもので之を有となすという考え方は注意を要する。
要するに、阿毘曇においては四大実有となすに対し、成実においては四大仮有とする。もし四大が仮有ならば、何の必要があって四大を説くかと言うに、それは仏が外道のために之を説くと述べる。即ち「明本宗品」四一（大正三二・二六三b以下）に言う。「汝が先に我等は四大と色とは若しは一若しは異なりとは説かず、是の故に咎なしと言へるは、是の事は然らず。所以は何ん。諸〻の外道は我を成ぜんと欲するが故に四大の一異を以て喩と為す。故に仏は仮名の中に於いて、四大を以て喩となすが故に、四大の義を説くのみなればなり。若し爾らずんば、則ち応に説くべからず。世間は皆、自然に地等の四大を知れども、而も実性を了せず。是の故に為に説くなり。手等をば説かず。若し堅等を以て四大と為さば、何の利益する所ぞ。又汝が依の義は二種なれば、謂はく諸大は是れ実なりと言ふは、此の事は未了なり。当に知るべし、是の依の義は異る。謂はく仮名是れなり。又汝が、俗の言説に随はば、実の大には非ずと言ふは、是の事は然らず。所以は何ん。若しくは経書にても、若しくは世間の中にても、因縁なきを以ての故に、色等の中に於いて四大の名字を作さざればなり。世間が、我は人を見ると言ふが如く、色等の中に於いて、人の名を説くは、因縁なきに非ず。若しは因縁なきに、強いて名を作さば、馬を見て、応に名づけて人と為すべきに、而も実には然らず。又何を以ての故に、声の中に於いて名づけて、地と為さざるや。世人は常に地の声を説くも、終に声は是れ地なりとは説かざればなり。若し因縁なきに、強いて名を作さば、亦声を名づけて地とも為すべきに、而も実には然らず。是の故に色等の四法は是れ地にして、地の分の中に於いて地の名字を説くなり。色は是れ仮名の因を成ずれば、中に於いて説いて人と名づくるが如く、樹の中に於いて説いて林と名づけ、比

丘の中に於いて説いて僧と名づく。是くの如く、色等の法の中に於いて、四大の名を説くなり。又汝は若しくは六触入にて、若しは六触入を因として成ずる所と言ふも、是の経は然らず。汝が法の中にては、造色には所能生なきが如く、我法も亦爾り。仮名の中に於いては、更に所生なし。是の故に此の経は応に有るべからず。若し有らば、応にこの義を転ずべし。又汝は四大を因として造らるる清浄色を、名づけて眼となすといふも、是の事然らず。四大の和合せるを仮に名づけて眼と為せば、仏は四大を名づけて色と為し、色清浄なるが故に名づけて眼と為すのみ。又汝は法の中に住して、依なく主なしと言ふと雖も、是れ即ち依と主と為す。住する者は是れ依にして、所住の法を主と為すを以てなり。又汝は堅相は能持なり等と言ふも、是の事は然らず。但だ堅相能持のみなるには非ずして、衆の因縁を仮るものなればなり。余も亦是くの如し。是の故に四大は是れ仮名有なり」と。この引文の終りの方において、阿毘曇に対する批評をなしているのである。

又「非彼証品」四〇（大正三二・二六二a以下）には次の如く説く。「答へて曰はく、然らず。四大は是れ仮名のみ。汝は阿毘曇の中にて、堅相は是れ地種なり等と説くと言ふと雖も、是の事然らず。所以は何ん。仏自ら堅と堅に依るとは、是れ地にして、但だ堅相のみには非ずと説きたまへばなり。此の故に此れ正因には非ず。又汝は色等は四大より生ずと説くも、此の事も然らず。所以は何ん。色等は業煩悩飲食婬欲等よりも生ずればなり。経の中に説くが如し、眼は何れを所因となすや、業に因るが故に生ず、と。又説く、貪楽の集の故に色集あり、と。又阿難の比丘尼に教へて、姉よ、是の身は飲食より生じ、愛慢より生じ、婬欲より生ずと言へるが如し。故に知る。色等は但だ四大のみより生ずるには非ず」と。

思うに仏教は、一般的に言って、縁起という広くして深い立場において色（物質）をも眺めるべきであって、決して色等は唯だ四大のみより生じるという機械的で単純な唯物思想をそのままに許すものではない。そこで色（物質）の解明にも、一種唯心論的立場を示すことになる。すなわち『成実論』の説は、後に触れる如く、惑・業・苦の三道を説いていて、この点では業感縁起論の立場とみられるけれども、先きの引文の最後に示されている如く、色（物質）の解明において、いずれかというと、殆んど唯心論と云ってよいものを示すのである。しかしまだ其れは、後世の唯識説のように、組織的に深く掘り下げられているとは言えないようである。

　ここで毘曇（有部）の四大に対する考え方と、成実のそれとの間の相違を明了にしておくべきである。前者においては、四大に実の四大（性）としての堅湿煖動と、仮の四大（事）としての其れとを立てる。そして所成の四大（事の四大）は、能成の四大（性の四大）に依って生ずるとなすのである。換言すれば四大が能成で、色等を生ずるとなすものとも言える。然るに『成実論』では色香味触の上に堅湿煖動があるとなすのであって、四大のみからでは生じ得ないとなすのである。そして「色等は業煩悩飲食婬欲等よりも生ず」として破斥する。更に同品（大正三二・二六三a）に、次の如く述べて仮の四大を破する。「又一法にして二種、亦は実亦は仮名なるは、是れ不可得なり。是の故に色等は是れ実なり。又眼等は仮名なるが故に諸大あり。亦は実亦は仮名なりとは、則ち是れ邪論なり」と。之に対する成実の考え方が、「明本宗品」四一（大正三二・二六三c）に出ている。即ち言う。「汝は堅相は能持なり等と言ふも、是の事然らず。但だ堅相のみが能持なるには非ずして、衆の因縁を仮るものなればなり。余も亦、是くの如し。是の故に四大は是れ仮名有なり」と。これは色香味触は実であるが、その中にあるものは仮とするとの意であ

る。五大を言わない点で本論は有部や勝論派と同様であるが、四大を仮とし、色香味触を実となしたところにおいて、両派の説と異なるのである。

二、五　根

(1) 仮　実　論

五根[147]については主として仮実論があり、さらに、四大と五根との関係の論が詳しい。この論の立場は、有部等が五根を実となすに対し、五根は仮とする。そしてその理由は、五根は四大により成ぜられるものであるからというにある。それは恰かも、人が五陰（蘊）によって成ぜられる如し、と考えている。「根仮名品」四五（大正三二・二六五b以下）に言う。「問ふて曰はく、眼等の諸根は四大と一と為んや、異と為んや。答へて曰はく、業の因縁に従って、四大は眼等の根を成ず。是の故に四大と異らず。……又比丘、仏に問ふ。何等をか眼と為すや、と。仏答へたまふ。四大に因りて色を成じ、不可見にして有対なるを、是れを名づけて眼と為す、と。故に知る、四大に異らず。是の比丘は利根にして智あれば、眼等の根に於いて、深く疑を生ぜるなり。世間は皆色を見るは是れ眼、乃至亦触を知るは是れ身なりと知るも、是の比丘は眼等の根の中に於いて、有無の疑を生ぜるなり。所以は何ん。或は諸師あって、五性を五根と為すと説き、或は一性を説けばなり。是の比丘は、仏の法を試観せんと欲するが故に、仏に問ひ、仏は五根が皆四大に属することを示さんと欲して、答へて、比丘よ、是の眼は四大所成の色に因りて、不可見にして有対なり、と言へるなり。若し法にして実あらば、則ち因成には非ず。仮名の法に因りて更に仮名を成ずること、樹

に因りて林を成ずるが如くなり」と。これは因成の故に仮となすもので、所謂る因成仮の義である。然るに若しも一異を詳論するならば、不一不異と言うべきである。先きの品の最後(大正三二・二六六a)に言う。「問ふて曰はく、亦一とも言ふことを得ざらむ。答へて曰はく、四大の成就せる中にて、仮りに名づけて根と為すも、亦但だ四大のみを名づけて根と為すにはあらず。故に知る、諸根は四大と異らず」と。此の文は四大と根と不異となすものである。四大即根と言えない場合もあるから、詳しく言えば不一不異とすべきである。このように四大所成の故に四大と異ならずと説くのは、数論・勝論等の説に対している如く考えられるものである。此の品に「是の比丘は利根にして智あれば、眼等の根に於いて、深く疑を生ぜるなり。……若し法にして実あらば、則ち因成には非ず。仮名の法に因りて更に仮名を成ずること、樹に因りて林を成ずるが如くなり」(前に引用)というが、此の中、諸師とは数論・勝論の説である。五性を五根となす説は、五根は全べて五大の合成と見るのである。或は一性を説くとは、五根は各別に五大より成り立っていると見るのである。即ち眼根は火大、耳根は空大、鼻根は地大、舌根は水大、身根は風大より成るとみる。これについては、次の項において詳しく述べることにする。

(2) 偏多説と偏造説

凡そ一大で一根を造るとするのが偏造説(一根一性説)、又火大のみ力が強く現われるとする等は偏多説である。大体は、色声香味触を五根に配当する。今、「根等大品」四七(大正三二・二六六b)に依るに、「問ふて曰はく、諸〻の外道説く。五根は五大より生ず、と。是れ実なりや、云何。答へて曰はく、無し。虚空は無なるが故に。是の事は已に明かなり。是の故に五大より生ぜざるなり」と説く。実体の無い虚空は、能成とはなり得ないとする。仏教

では声の実体を立てない。上の引文は総破であり、其の上に四大偏多説を挙げる。すなわち先の連文に次の如く言う。但し便宜上番号を附して、偏多説の立論の根拠を明らかにしよう。

㈠ 諸〻の外道の言はく、眼中には火大多し。所以は何ん。業因に似るが故なり。明を施すにより眼を得るなり。経の中に説くが如し。衣を施さば色を得、食を施さば力を得、乗を施さば楽を得、燈を施さば眼を得、と。是の故に眼中には火大多きなり。

㈡ 又眼は明を仮りて能く見、明を離るれば即ち見ず。故に知る、火大多きなり。

㈢ 又火は能く遠く照す。眼に光あるが故に、能く遠く色に対するなり。

㈣ 又言はく、人死すれば眼は日に還帰す。故に知る、日を本性と為す。

㈤ 又眼は定んで能く色を見る。色は火に属するが故に、還って自性を見るなり。

右に引き続いて、文に言う。「是くの如く、虚空地水風等も、根に随って偏に多し。人死すれば耳根は虚空に還帰すれば、耳は定んで能く声を聞き、声は虚空に属するなり。余も亦、是くの如し。是の故に、根の中の諸大には応に多少あるべし」と。以上は、眼根は火大、鼻根は地大、舌根は水大、身根は風大、耳根は空大という、偏多説を挙げるものと見られる。之に対し、此の品(大正三二・二六六b以下)には偏多説を破斥して次の如く述べる。

㈠ 汝が業因に似ると言ふは、是の事は然らず。所以は何ん。或は業因に似ざるものあるを見ればなり。食を施して五事の報を得と説くが如し。又若し眼の中に明が多きときは、則ち応に外の明なる燈燭の如き等を仮らざるべし。

㈡　又若し眼にして外の明を仮るが故に火多しと名づけば、則ち耳等の根の中の空等も応に多くして、外の空等を仮らざるべきも、而も実には外を仮る。是の故に非因なり。又水は能く眼を益すること、人の眼を洗へば眼は即ち明了となるが如し。則ち応に水多かるべし。又火は能く眼を壊すること、日光等の如し。若し是れ自性ならば、応に自ら壊すべからず。故に知る、火多きには非ざるなり。又天眼は明を離るるも、亦能く色を見る。是の故に眼は火に属せず。又月の明の中にても亦色を見るを得るも、月は水の性なるには非ず。又眼は法として能く爾り、或は眼の明を待って能く見るあり。明を待たずして而も見るあり。眼は空等の因線にて色に到らずと雖も、而も能く見るを得るが如く、眼の法も是くの如し。応に憶想分別して火大多しと謂ふべからず。又汝は明を離るるときは則ち見ずと言ふも、若し虚空と憶念と及び色とを離るるも、亦見ること能はざれば、則ち虚空等も亦応に皆多かるべし。又一切の眼が皆外の明を仮るには非ず。鵄鵂（しきゅう）等の禽と猫狸の獣とは、外の明を仮らずして、亦能く見ることを得るが如し。故に火多きには非ざるなり。又火は是れ明照にして常に熱相あるも、眼は是の如くならず。

㈢　若し汝にして眼には光明ありて、能く遠く色に対すと言はば、是の事は已に破したり。眼には光なきが故なり。

㈣　若し日に還帰すと言はば、眼は則ち是れ常なり。又日等は根に非ざれば、眼は何が故に帰せんや。又若し日なるものにして死せば、日の根と及び日とは、復た何れに帰する所ぞ。是の故に然らざるなり。又上天にて死する時は、眼は何れにか帰する所ぞ。上には日なきが故なり。又虚空は作なければ、則ち帰する所なけん。又

諸根には去なし。有為の法は念念に滅するを以ての故なり。

(五)　汝にして眼は定んで能く色を見、色は火に属するが故に、還って自性を見るなりと言はば、是の事は然らず。因を用ふることなきが故なり。声の空に属する等も、亦是くの如し。是の故に汝が五根の中に於いて諸大は偏に多しと言ひしは、是の事は已に破したり。

以上は偏多説とその批判であった。つぎは偏造説を説く。即ち先の連文に言う。「問ふて曰はく、有る論師の言はく、一根は一性なり。地の中には求那(148)が多きが故に、香有りて能く香の知を発し、水火風の中には味色触あるが故に、能く味色触の知を発すなり」と。これは一根一性説、即ち偏造説である。数論は色声等の五塵が五大を成ずるとする。五塵の中、色塵は火大、声塵は空大、香塵は地大、味塵は水大、触塵は風大を成ずる。そこで火大に依って成る眼根は色を有し、空大に依って成る耳根は声を有し、地大に依って成る鼻根は香を嗅ぐ。即ち偏造説を図示すれば、次の如くである。

（五塵）（五大）（五根）
色塵——火大——眼根
声塵——空大——耳根
香塵——地大——鼻根
味塵——水大——舌根
触塵——風大——身根

一根一性で、五大五根を成ずる。火大にて成った眼は色塵を成じ、其他も同様である。そして勝論の方では、四大は五塵より成ずるとは言わない。五塵が四大の求那(徳用)として出来上っている。即ち、火大は色の求那が多く、地大は香の求那が多い等と言う。そこで其れを挙げて次の如く問う。(大正三二・二六六c)「是れ実なりや、云何。答へて曰はく、我は先に不定と説きたり。地の中には香もあり余物も亦あり。是の故に非因なり。又諸大にして合して生ず。地の水を離れたる等あることを見ずとは、若し地は香有るが故に、能く香の知を発せば、亦応に色等の知をも発すべし。地の中には四求那を具するを以ての故なり」と。以上は、大体において一性一根説を破するのである。即ち火大より眼根、空大より耳根が出来るとは言えず、不定であるとする。種々のものが入り混っている、即ち諸大が合すると言う。これは地水火風等の求那を含んでいる故、地だけを縁じても、種々のものが具わっているという意味である。又数論の説によって、次の問答がある(大正三二・二六六c以下)。「問ふて曰はく、香は但だ是れ地にして、鼻有りて地に属す。故に独り能く香を知る。答へて曰はく、地の求那は但だ是れ地なるのみにて、鼻ありて応に尽く知るべくんば、又水は但だ冷触のみあり、火は但だ熱触のみあれば、応に舌根を以て能く知るべきに、而も実には然らず。又陀羅驃(149)なきが故に、則ち根あることとなし。又諸根の力用は、謂はく塵と合するが故に知を生ずるなり。和合して已に破れば、則ち根の用なし。是の故に一性を根と為すこと有ることとなし」と。鼻では全ては判らない。地は手で触れうるし、眼でも見うるとする。陀羅驃(dravya)とは実体である。根と境とが和合する故、境を取る根の用(はたらき)があり、一性のみ根とするのは不合理であるとする。以上は偏造説批判である。

さらにまた偏多説批判をなして「分別根品」四六(大正三二・二六六a)に言う。「問ふて曰はく、是の諸根の中にては、

何れの大か偏へに多きや。答へて曰はく、偏へに多きもの有ることなし。問ふて曰はく、若し諸大にして等しくば、何が故に能く色を見るものあり、能くせざるもの有りや。答へて曰はく、皆業より生ずればなり。業より生じて眼に属せば、四大の力能く色を見るなり。余根も亦爾り」と。この文意は、四大から言うと均等とすべきであるが、然も差が生ずるのは、業力に依ると言うのである。又其の連文に説く。「問ふて曰はく、若し業より生ぜば、何故に一根を以て遍く諸塵を知らざるや。答へて曰はく、此の業に五種の差別あればなり。業にして能く見の因と為るものあり、燈燭を施して眼根の報を得るが如し。声等も亦爾り。業が差別せるが故に、根力に異有るなり」と。外に燈火を与える時、眼根があらわれる。しかも業に依って差別を生ずる。即ち四大は同じであるが、用きは異るという。

此の文の中、業に五種の差別があるというのは、五根の各〻の生ずべき業を考える故、五種の業というのである。一般に六根で見聞覚知の因を説くが、六根の中、第六の意根は知であるが之を除いて、前の五根の上で眺めると、見の因となるもの（眼根）、聞の因となるもの（耳根）、覚の因となるもの（鼻根・舌根・身根）が即ち五根である。四大は同じであっても、こうした見とか聞とか覚とかという働らきが異なるのは、業力が関与する、即ち色の根とされる五根の各〻の差別は業に因って起る、と見るのが、上の文の意味するところである。要するに此れは業の着眼による偏多説批判である。

この際、もう一歩進んで考うべきことがある。それは直ちに業から識を借りて諸塵を取ればよいのに、業力は何故に根を借らねばならないのであるかということである。そこで、先の連文に言う。「問ふて曰はく、若し是れ業

力ならば、何ぞ諸根を仮らんや。但だ応に業力のみに従って、識が能く諸塵を取るべし。答へて曰はく、然らず。現見するに、無根なるときは則ち識は生ぜず。所以は何ん。盲者は見ず、聾者は聞かざるが如く、現見の事の中にて、因縁は無用なれば、此れは難に非ざるなり。又法として応に爾るべし。若し諸根無きときは、則ち識は生ぜず。外の四大等も根なくして生ぜず。法として応に此れを仮るべし。又諸根は衆生の身を厳(かざ)るを以ての故に業より生ずるなり。穀の因縁業を得るを以ての故に穀は生じ、亦種子を仮りて芽茎枝葉も次第して生ずるが如く、此れも亦是くの如くなり」と。何故に業力が根を仮るという事実となったか。上の引文に依るに、それは㈠法爾自然である。識も根なくば生じない。㈡他の理由は、有情の身体を厳飾する為であると言う。この文中の譬喩は、諸根がないときには、因縁が無用ということを示す。すなわち業力だけでは果を結ばないのであって、根を仮るということを譬喩にしたものである。たとえば田もあり、雨露水土の諸縁がととのい、業因縁が揃うていても、種子を仮らねば果が生じない。それと同様に根が無いなら果が開けないというのである。

(3) 根の知と不知

これは根見と識見の問題と同一である。根が知るか、識が知るか、両者和合して知るか。説一切有部は根見家、大衆部は識見家、経量部は根識和合見家とされる。「根無知品」四八(大正三二・二六七a)に言う。「問ふて曰はく、諸根は塵に到るが故に知ると為すや、到らずして能く知ると為すや。答へて曰はく、根は能く知るには非ず。所以は何ん。若し根にして、能く塵を知らば、則ち一時に遍く諸塵を知るべきに、而も実には能くせず。是の故に識を以て能く知るなり」と。『成実論』は此れが大体の据(すわ)りである。即ち、この論は根識和合して知るとの説に反対する。

先の連文に言う。「汝が心に、或は根は識を待って共に知り、識を離れずして知ると謂ふは、是の事は然らず。一法として余法を待つが故に、能く所作有るもの有ることとなければ、若し眼にして能く知らば、何ぞ識を待つことを須ひんや。又若し根にして能く知らば、応当に分別すべし。是れを根の業と為んや、是れを識の業と為んや」と。根と識と和合して始めて知ると言うが、もと物には用き(はたら)が具わっている。そこで和合して始めて用きがあるのではない。もし和合して知ると言えば、根の業か識の業か。『成実論』には、「照は是れ根の業、知は是れ識の業なり」という説を掲げるが、之を破斥して言う（大正三二・二六七a）。「此れ分別に非ず。云何んが照と名づくるや。汝が法の中にては、耳等の諸根は是れ火性に非ざれば、応に能く照すべからず。若し諸根にして、識に於いて燈の如くならば、今、諸根は、更に応に照すべき者あること燈の如くにして則ち照すべし。復た照あらば、是くの如くにして無窮ならん。若し更に照する者なく、但だ根のみにして能く照せば、亦応に根無くして但だ識のみ能く知るべし。是の故に照は根の業に非ざるなり。又根は能く知るに非ざること、燈の能く照して、而も能く知らざるが如くなるも、必ず能く識の為に依となる。是れを根の業と名づく。是の故に但だ識のみが能く知る。諸根なるには非ざるなり。若し識あらば則ち知り、識無くんば則ち知らざること、火あらば則ち熱く、火無くば則ち熱なきが如し。当に知るべし、火に従って熱あるなり」と。この文は、勝論を敵者として破する。凡そ照とは何であるか。根以外に照すものが有って照すのか。もし照すものがなくて根が能く照すと言うならば、まさに根は無い筈で、識だけでよい。もし燈の如しと言うならば、燈は照すけれども、知ることは出来ない。知ることは必らず識が知るのである。即ち根を依として識が知る。そして、識が知って根が知るのでない、即ち根自身は無知である（成実論の立場）と

定めるなら、仏はよく眼見と言うのは何故であるか。之には二の理由があるという。即ち先ず問いを掲げる。「経の中に説く。眼を以て色を見るも、応に相を取るべからず。耳等も亦爾り、と。故に知る、眼は能く色を取るなり。又眼等を根と名づく。若し知ること能はずんば、何ぞ以て根と名づけんや。又経の中に説く。我が諸〻の弟子は微細の事に於いて、能く知ること、眼の見る所の如し、と。若し眼にして見ること能はずば、仏の諸〻の弟子は則ち見る所なけん。是の事は不可なり。是の故に諸根は定んで能く塵を取る。又根を以て塵を取り、識を以て分別すれば、是れ則ち根と識と異あるなり」と。之に対して、通釈して言う。

(一) 経の中に仏自ら説く、眼は是れ門なり。色を見るが為の故なり、と。是の故に眼は能く見るに非ざるなり。眼を以て門と為して、識が中に於て見る。故に眼が見ると説くのみ。……

(二) 又世間人は、世俗を以ての故に、眼能く見、耳能く聞くと説き、仏も亦随って説く。……

この文意は、(一)眼は門であって、識が境を見る時の門となるとする。そこで眼が能く見るのではないが、門に依って見る故、眼が見ると経に説くにすぎないとの意である。(二)つぎの理由は眼が見るのではないが、世俗に随ってそのように言ったにすぎないと見る。同品(大正三二・二六七c)に説く。「汝にして若し見ること能はずば、何ぞ以て根と名づけんや、と言はば、今当に答ふべし。此の眼等の五法は余の色等に勝るが故に名づけて根となす」と。この文意は、若し根が知るのでないとすれば、何故に根と名づけるかという問いである。それに答えて、「眼等の五法は余の色等に勝る」と言うが、此の「勝る」という意味がなお不明了である。即ち識は根と境とに依って生ずるのであり、境も亦勝れた用き(はたらき)がある如く考えられる。こうしたことに疑問を掲げて、「問ふて曰はく眼等の五法と余の色

等との、此の十法は、倶に塵を知らざるも、眼等を離れては、則ち識は生ぜざるが如く、若し色等を離るれば、識も亦生ぜざれば、何を以てか勝と為さんや」と言う。ついでその勝る理由を示している。

㈠　諸根を以ての故に、識は差別を得て、眼識耳識等と名づく。鼓と桴と合して而して音あるも、鼓が勝るを以ての故に名づけて鼓音と曰ふが如く、地と穀等と合して、而して芽を生ずるも、穀が勝るを以ての故に穀芽と為すが如く、諸識も亦爾り。所依の処に随って差別の名を得るものにして、縁を以ての故なるにはあらず。若し色識と説かば、則ち疑を生ずべし。是れ眼識と為んや、是れ色を縁ずる意識と為んや、と。……

㈡　又根にして通利ならずんば、則ち識は明かならず。若し根にして清浄ならば、則ち識は明了なり。……

㈢　又根は是れ不共なるも、一塵は多人の共有たるを得べし。……

㈣　又根は是れ因にして、塵は是れ縁なり。所以は何ん。根が異るを以ての故に、識に差別あるも、塵を以ての故にはあらざればなり。種は是れ因にして、地等は是れ縁なり。種の異るに随ふが故に、互に差別あるが如し。因は縁に勝るが故に、名づけて根本と為すことを得るなり。

と。この引文に於いて、先ず㈠次のように説くのである。それは、境の関係が無いことはないが、識の差別は根によってつけられる。たとえば太鼓だけでは音を発せず、桴を要するとは言え、太鼓が勝れているから、桴声と言わず鼓声と言うようなものである。若しも境の上から名づけて、眼識と言わず色識と命名するならば、混雑を来たすであろう。何となれば、色境は眼識からも意識からも縁ぜられるからである。以上述べた如く、根の方が境より勝れている。又㈡根の明了は識の明了を来たす故、根の方が境より勝れている。つぎに㈢根は他人が受用できない

が、境は自他共に受用できる故、根の方が境より勝れているという。最後に㈣根は因であるが境（塵）は縁であるから、根の方が境より勝れているとする。之を要するに、『成実論』では根は識を知る助けであり、言わば門に当たるものと見るから、根が知るとはせず、所謂る識見家の説を採用するのである。ただし、根が知るという言い方があるのは、上述の如き理由によるとするのである。

(4) 根塵の離合

根と塵（境のこと）との離か合かの分別は、『婆沙論』や『倶舎論』等の有部の論書に於いてなされているところで、『成実論』にもこの分別をする。即ち左図の如くである。

離中知（離れて知る）――不至境を取る（根と境と離る）
合中知（合して知る）――至境を取る（根と境と合す）

まず「根塵合離品」四九（大正三二・二六八a）に説く。「問ふて曰はく、汝は、識が能く知り、根が知るに非ずと言ふ。是の事は已に成じたるも、今根と塵とが合するが故に識が生ずと為すや、離するが故に生ずと為すや。答へて曰はく、眼識は到るを待つが故に塵を知るにはあらず。所以は何ん。月等の遠き物も亦見ることを得べく、月の色は応に月を離れて而も来たるべからざればなり。又空と明とを仮るが故に色を見ることを得。若し眼にして色に到らば、則ち間に空と明とは無し。眼と篦（へら）とが触るるときは、眼は則ち見ることを得ざるが如し。当に知るべし。眼識は到らずして、而も知るなり。耳識は二種、或は到るが故に知ると、或は到らずして而も知るとなり。耳の鳴るは到るを以ての故に知り、雷の声は則ち到らずして而も知る。余の三識は皆根に到って而も知る。所以は何ん。現に

此の三を見るに、根が塵と和合するが故に知ることを得べければなり。意根のみは無色なるが故に到不到なし」と。根も塵も物質（色）であるから、この論が為されるので、意根の如きは物質でない（無色）から、此の論はない。眼根と色境の場合、両者は距離があるべく、また空明を要する。眼で以て遠方のもの（例えば月の如きもの）が来るわけではない。そこで眼根においては離中知である。耳根は離中知と合中知の二種である。舌根は、至境を取るが鼻根は至境と不至境との二種を取る。また身根は至境に限る。舌根の場合、例えば甘いであろうと知るのは不至境を取るのではなくて、意識の上のことに他ならない。此の品（大正三二・二六八a以下）に言う。「問ふて曰はく、汝は眼は色が到らずして、而も知ると言ふも、是の事は然らず。所以は何ん。眼の中には光有ればなり。是の光が能く去って色を見るなり。光は是れ火物にして、眼は火より生じ、火に光あるが故なり。又若し到らずして能く見ば、何が故に一切の色を見ざるや。眼の光の去るには障碍せらるること有るを以て、遍くは到らざるが故に一切を見ざるなり。……声も亦耳に到るを以ての故に聞くなり。所以は何ん。人にして遠処に在らば小語は則ち聞えず。若し声にして、色の如くに、到らずして而も知るものならば、小声も亦応に可聞なるに、而も実には聞えず。故に知る、到るを以ての故に聞ゆるなり。……汝は耳等の根は塵が到らずして而も知るといふも、是の事は然らず。声香味触は応に来って根に到るべければなり。若し根をして去らしめば、是の事は然らず。耳等の根は光明無きを以ての故に、但だ一の火大のみ光あり。是の故に去らず。又声は、若し厚濁の物及び水等が耳を障するも、亦聞ゆることを得。若し光根あらば、是くの如くなること能はず。故に知る、耳根には光なし。又耳の闇の中に於いても、亦能く塵を知る。若し光根あらば、闇なるときは則ち知らず。又光根あらば、方を待って能く知り、能く一方のみを見

て、一時に遍く諸方を知ること能はず。人が東に向へば則ち東方の色を見るも、余方を見ざるが如し」等と。眼には光があり、其の光が物に到る故に、見の作用が起るとするのは、元来は正理派の説で、眼が不至境を取ることに異論を唱えるのである。要するに障碍があると見えないと言うことは、不至境を取らない理由とする。之に対し同品（大正三二・二六八b以下）に成実の考えを述べている。「答へて曰はく、汝は光が到るといふも、是の事は然らず。所以は何ん。人の遙かに杭樹を見て、疑ふて是れ人なりと謂はんが如し。若し光にして到らば何が故に疑を生ぜんや。又太（はなは）だ眼に近きときは則ち見ることを得ず。眼に薬箆を著くれば、則ち見ること能はざるが如し。故に光は去ると雖も、太だ近きの故を以てしては、亦応に見るべからず。又眼は明を離るれば、則ち見ること能はず。太だ近きときは、則ち明壊せばなり。又若し光が彼に到らば、何が故に麁を見るも細弁すること能はざるや。又色の中には方の差別あるを見る。東西の方の色と謂ふ（が如し）。亦遠近の差別もあり。若し眼にして到るが故に知るならば、則ち差別なからん。所以は何ん。香味触の中には是の差別なければなり。是の故に眼の光は到らずして而も知るなり。又眼の光にして若し先に見已らば、復た何ぞ去ることを用ゐんや。若し先に見ずんば、去るも、何れに趣く所ぞ。又近き色と遠き色とを一時に倶に見て去らば、法として爾らず。是の故に眼の光は去らず」と。

第三節　心法論

一、識体の同別

先ず心と心数（心所）とは異なるとする主張につき、「立有数品」六一（大正三二・二七五a以下）に次の如く詳しく説く。

㈠　心と心数法とは共に相応するが故なり。若し心数無くんば、則ち相応すること無からん。而も実には相応するものあり。故に知る、心数法あり。……

㈡　又心は七界[152]一入一陰の所摂なるも、心数法は一界一入三陰の所摂なり。

㈢　又心は是れ依処なるも、数法は依止なり。経の中に、是の心数法は皆心に依りて行ず、と説くが如し。

㈣　又若し心数無くんば、則ち五陰なからん。是れ則ち不可なり。

㈤　又此の二の生ずることとは異る。二より心を生じ、三より数を生ずればなり。……

㈥　又心数法は所依と相応して、同じく共に一縁にして、一世の中に在るも、心は是の如くならず。是の差別を以ての故に知る、心は異、心数法は異なり。

右の文は有部の主張を示し、先ず㈠心心数の両者は相応するのであって、若し心数法が心の他に無いとすれば相応とは言われないという理由を示すのである。又㈡心王は十八界中では七界、十二処中では意処、五蘊中では識蘊に

他ならず、三科において夫ぞれ所摂が異なっている。若し心心数が同体ならば、所摂が異なるという理はないとするのである。次に㈢所依と能依とは異なる。心王は心所の所依となるもので、能依と所依とは異なる故、心心数は別体である。また㈣心王心数が同体ならば五陰（蘊）が成立しないこととなるから、同体の説は許せない。次に㈤心王は根と境との二が和合して生じ、心数は根と境と識との三事が和合して生ずるのであり、心王と心数とは生じ方が異なる故、別体である。最後に㈥心数法は所依の心王と相応して同じく共に一縁で一世の中に働らく。しかるに心王の方は一世のみでない。このように相違する故、心王と心数とは別体であると言うのである。有部の主張を詳しくすれば上述のようになる。此の説に反して、識体を同と見る説がある。

「非有数品」六三（大正三二・二七五c）に次の如く説くのがそれである。

㈠　汝は相応するを以ての故に心数法ありと言ふも、是の事然らず。所以は何ん。諸法は独行すればなり。後に当に広く説くべし。故に相応することなし。是の心は独行すといふにも、亦此れを以て答へん。同性を遮するに非ずして、是れ数法を遮するなり。

㈡　汝は異を摂するが故に心数ありと言ふも、是れ経を作る者が自ら名字を立つるのみ。仏は経の中にて相摂を説かず。是の故に非なり。

㈢　汝が依処と言ふものも、汝の意識が心に依るが如く、依るを以ての故に、便ち名づけて数と為すにはあらず。是くの如く、心は心に依るも、異るものと名づくることを得ず。

㈣　汝は五陰なしと言ふも、是の事然らず。我は心の差別を以ての故に、名づけて受と為すもあり、名づけて想

等と為すもあればなり。汝は心数を以て、別って三陰と為すも、我は亦心を以ても、別って三陰と為す。

㈤　汝は生ずることが異ると言ふも、是の事も然らず。若し心にして、数法と共に生ぜば、何が故に二が心を生じ、三が心数を生ずと言はんや。若し但だ心を説くのみにて、則ち此の理あり。所以は何ん。是の人は先に識の時を説き、後に想等を説けばなり。

㈥　汝が相応して、縁と世との故に、異あるを知ると言ふは、是れ先に已に破せり。相応すること無きが故なり。

以上の主張は、㈢までは甚だ明了で註解を要しない。㈣は五陰の中に三陰が別体の心心所と為すべきでなく、心が差別的に働らく故に名称が分れると見れば、五陰と言うも何ら差支ないとの意である。又㈤は、根・境の二より生ずとか、根・境・識の三より生ずとか言うも、これは心と心数との問題ではないとの意である。最後に㈥は識体を同とみる我われの考えでは、相違を認めない故、相応の関係から別体を言うことは意味をなさないとするものである。この主張は経部等のそれを詳しくしたものである。

「立無数品」六〇（大正三二・二七四c）に説いて言う。「心意識は体一にして、而も名を異にするのみ。若し法にして能縁ならば、これを名づけて心と為すなり。問ふて曰はく、若し爾らば、則ち受想行等の諸〻の心数法も亦名づけて心と為さん。倶に能縁なるが故なり。答へて曰はく、受想行等は皆心の差別の名なり。道品の中の如し。一の念に五の名、念処・念根・念力・念覚・正念あり」と。これは例を挙げて識体同なることを証明したものである。

又「非有数品」六三（大正三二・二七五c）に説く。「又我等は当に心と心数法との名字と義とを説くべし。集起を以ての

故に心と名づくれば、受等も亦能く後有を集起する相が心に同じき故に、名づけて心と為さん。又心と心数とは倶に心より生ずるが故に、名づけて心数と為さんに、若し人、但だ心数法あることを説くのみならば、是の人は応に数法の名と義とを説くべきに、而も実には説くべからず。是の故に非因なり」と。この文は、心王も心数も、何れも集起の義がある故、心と心数との間に異なるところはないとの意である。要するに論主はここでは経部説を採用しているのである。

二、相応と無相応

心数法（即ち心所法）が心王の他に無いとすれば、何と相応するかという問題を生ずる。「無相応品」六五（大正三二・二七六b）に説く。「相応法無し、所以は何ん。心数法無きが故に心は誰と相応せんや。又受等の諸相は同時なることを得ざればなり。又因果倶ならず。識は是れ想等の法の因なれば、此の法は応に一時に倶有なるべからざるが故に相応することとなし」と。部派思想の上より眺めるに、有部では倶時に起るとなすが、経部では倶時に起ることを許さない。そこで同時に存在しないものならば、相応とは言われない理で、心数法（心所法）の独立性を否定するのである。

三、心の一多

上に於いて、別の心所の無いこと、また相応のないことが論述された。ここで心の一多が問題として取りあげら

れる。「有る人の謂はく、心は是れ一なり。生に随ふが故に多なり」と。此の一心説に対し、「多心品」六八（大正三二・二七八b）には次の如く破斥を加えている。

㈠　多心なり。所以は何ん。識を名づけて心と為せばなり。而して色の識は異にして、香等の識も亦異なり。是の故に多心なり。

㈡　又眼識の生ずることも異なり。謂はく光明虚空等の縁を待つに、耳識は爾らざればなり。三識は塵が到るが故に生ずるに、意識は多縁より生ず。故に知る。一ならざるなり。……

㈢　又若し心にして是れ一ならば、一識にして応に能く一切の塵を取るべきも、多心なりと説かば、根に随つて識を生ずれば、是の故に能く一切の塵を取らず。若し心にして是れ一ならば、何れの障を以ての故に、一切を取らざるや。故に知る、多心なり。

㈣　又取るべき法異るが故に能取も亦異る。人が或は自ら心を知る（となす）が如きは、云何が自体が自ら知らんや。眼は自ら見ず、刀は自ら割かず、指は自ら触れざるが如し。故に心は一ならず。

又猨喩経にて説く。譬えば猨猴の一枝を捨てて一枝に攀ずるが如く、心も亦是くの如く異なり生じ異なり滅す。

此の文意は、先ず㈠業用が異なる故、多心であるとする。また㈡生縁が異なる故、多心であるという。つぎに㈢六塵を取る故、多心となす。最後に㈣取るべき法が異なる故、能取も異なるべきで、多心とする。即ち縁ずるもの（能縁）と縁ぜられるもの（所縁）と異なる故、多心となすのである。経の譬喩は、一見したところでは、如何にも一心説を助けるかのようであるが、そうではない。識は一体が働らくのでなくて、異に生じ、又異に滅するもの

とみる。随って、これは多心説を助ける譬喩である。

上述の多心説に対する批評が「非多心品」七〇（大正三二・二七八c以下）に出ている。

㈠ 汝は色等の識は異ると言ふと雖も、是の事は然らず。所以は何ん。若し心が是れ一にして、種種の業を為し、色声等を取らば、一人が五向の室中に在りて、処処に塵を取るが如し。即ち是れ、心が眼中に於いて住し、明等の縁を待ちて、而して能く色を見るなり。

㈡ 汝は、一識は六塵を取らざるが故に、一心に非ずと言ふも、是の事然らず。我は根が差別せるを以ての故に、識に差別あり（となせばなり）。若し識にして眼中に住せば、但だ能く色のみを取り、余塵を取らず。余も亦是くの如し。

㈢ 汝は取と可取とは異ると言ふも、是の事も然らず。心法は能く自体をも知ること、燈の自ら照し、亦余物を照らすが如く、算数人の、亦能く自ら算し、亦他人をも算するが如し。是くの如く、心は一にして、能く自体を知り、亦能く他をも知る。

㈣ 汝は猨の喩を説くも、是の事然らず。一猨猴が一枝を捨てて、復た一枝を取るが如く、心も亦是くの如く、一縁を捨てて、復た一縁を取ればなり。

此の文意は、先ず㈠心が一である故、働きが多いということは、恰も一人が五つの窓のある一室に坐して五見するのと同様であるとする。次に㈡心が六塵を取らないのは、根が異なる故、止むを得ないのであって、心体は一であり、根多ということである。また㈢知るものと知られるものと、別と為すことは出来ない。燈は自をも他をも照

らす如く、能取と所取とを別と見るのは正しくないと言う。最後に(四)経の獼猴の譬喩は、却って一心の証拠で、心は一であり、一縁を捨て、また一縁を取ることを明かすものと見る。

古くから日本の倶舎学者の間に、識体の一多について両説があった。体一説の主張は、心・意・識の体は一で、義は別とする。そして六識というのは、依について分別して六となしたまでであり、眼識等と意識とは、体は同であり名を異にするから六識というのである。そこで六を総じて一として、意と為したのである。もしそうでないならば、現在も亦、十八界がないことになろう、という。(153)これに対し体別説では、六識の体類は同じでも、義類を異にするから、それらの六の自性を別とみる。その文証としては、『倶舎論』(大正二九・四a)に、六識身とあり、また『五事毘婆沙論』(大正二八・九九三b)に「識の所依は唯だ六種あり。もし識を減じて五に至らば、一の所依は識なし。もし識を増して七に至らば、一の識は所依なし」という文、更に「六の所依・所縁を具して、しかして六識は倶転せずや。答ふ、等無間縁一なるが故に」という文等を拠ろとしている。『婆沙論』七一(大正二七・三六七b)に、「名は十八あれども、実体は十七」と説いていて、この文で見ると、意界は六識のほかにはないから、六識中にそれを摂めて、十七となしたから、識体は別で、六と見るべく、義類は異なるもの、ただ体類のみを同じくするとみられるようである。有部説は、心体一か多か、にわかに決し難いようである。心は集起の義というが、これは集まり起ることを示し、また識は識蘊と呼び、集まり起るものを複数であらわしている。複数でありつつ、一つに摂まるのが心の真相と言えるかも知れない。多という綜合の面があり、綜合して一に帰する面もある、こう眺めてくると、多にして一、一にして多、不一不多という見方を可能にさせるかもしれない。法の一多を論ずることは阿毘達磨の思惟分別

の方法であるが、心の真相は、上述のようなところにあるであろう。此のように考えた上で、『成実論』の「明多心品」を見ると、一心説を排し多心説を取るところ、それは平面的多心説でなく、高次の多心説が述べられていることがわかる。

非多心説に対して、本論「明多心品」七二(大正三二・二七九b)に言う。「汝が、心は一にして、用が多業を為すと言ふは、是の事然らず。所以は何ん。正しく、了を以て心と為せばなり。而も、色の了と声の了とは異れば、心は何ぞ一なることを得ん。又瓶を捉る手の業の如き、即ち此の業は更に余を捉らず、是くの如く、随つて何れの心を以て色を取るも、即ち此の心が声を聞くにはあらず」と。要するに、『成実論』の結論としては、多心説を取るのである。先きの文意は、色を取る心で声を聞くことはなく、このようにして用きが別である故、心体は別とせねばならないとする。つぎに、先きの連文に言う。「又此の眼識は、眼を以て依となし、色を以て縁となす。是の二は無常にして、念念に生滅すれば、眼識は何ぞ念念に滅せざることを得んや。譬えば樹無くば、影も亦、随って無きが如し。是くの如く、眼と色とは、念念に滅するが故に、依りて生ずる所の識も亦、念念に滅す」と。この文意は明らかであるが、これに依り識が多く存することを示すのである。又同品(大正三二・二七九c)に言う。「是くの如きの一切を、汝は根が差別する故、識に差別有りと言ふも、是の事然らず。根は是れ識を生ずる因縁なり。若し識にして是れ一ならば、根は何の為す所ぞ」と。これは心は一であるが、根が差別する故、識が差別するもので、多心ではないとする説への破斥であって、文意は明了である。ついで先きの連文に言う。「汝は燈と算とを以て喩と為すも、是の喩は然らず。照さざる為に燈を然するも、而も燈の体は照さざるには非ず、故に自ら照さざるも、燈を以て闇を破

する如くに、眼識は生ずるを得。眼識生じ已って、亦能く燈及び瓶等の物を見ればなり。又算数人は能く自色を知り、亦他色をも知るが故に、相知と名づくればなり」と。これは先きの燈と算数人との譬喩に対する破斥である。ここには、識は自知しなくても、ものを知ることが出来ると示すのである。要するに、多心説は二様に考えることが出来る。第一は六識体別と言うことである。又第二は眼識等の中に於いても体別であるという考え方である。即ち眼識等は、縁によっては生じ、又滅するのであって、前滅後生して無量（多）ということになる。

四、暫住と無暫住

上においては多心について明かしたが、諸心は念念に滅するか、少時住するか、について、問題がある。「識暫住品」七三（大正三二・二七九c以下）には次の如く、識の暫住説を紹介する。「有る人の言はく、心は少時住すと。所以は何ん。色等を了するが故なり。若し念念に滅せば、応に能く了すべからず。故に住せざるには非ず。又若し念念に滅せば、則ち色等の法は、終に知るべからず。所以は何ん。電光の如き暫住するものさえ、尚ほ了すべからず。況んや念念に滅して、而も能く了せんや。今、実に了すること有り。故に知る、諸識は念念に滅するには非ず。又眼識は眼に依りて色を縁ず。是の二は、異らざれば、識も亦異らず。又心は能く具さに、青等の諸色を取る。故に知る、念念に滅するには非ず。若し汝が意にして、相続するを以ての故に、能く決了すと謂はば、是れ亦然らず。若し一一の心にして決定すること能はざれば、復た相続すと雖も、亦了すること能はざればなり。一の盲人にして、色を見ること能はんずば、多も亦能はざるが如し。若し汝にして、復た一一の縷は、象を制すること能はざるも、

多く集らば、則ち能くする如く、是くの如く、一心は決了すること能はざるも、相続せば則ち能くすと謂はば、是れ亦然らず。一一の縷の中には、各〻少力あれば、和合するとき則ち能くすれども、心は一念中には、少しの了する力なし。是の故に、相続するも亦、応に能くすべからざればなり。而も実には了する有り。故に知る、念念に滅するには非ず。又若し心にして念念に滅せば、去来等の業は、皆応に用なかるべし。少時住するを以ての故に、能く用あらしむるなればなり。是の故に知る、心は念念に滅するには非ず。復た無常なりと雖も、要らず暫住することあり」と。この文意は、識は念念に生滅があるが、了別し得るのであり、了別の出来る間は、識は住せねばならない、となすのである。又根と境という二、例えば眼と色とが暫住しないならば、識も亦暫住する筈はない。しかるに、此の二が暫住するとすれば、識も亦暫住せねばならない。何となれば依と縁とは一なるべきであるから、との意を示している。又ものを了するが故に暫住となさねばならないと言う。更に識は念念に滅するが、生滅は相続する故、無暫住でよいと考えるかも知れないが、これは不可である。部分にすれば了する力が無いのに、多く寄り集ったからとて、了する力は無い。例えば、盲人は多く寄り集まっても、見えないのと同様である、という。一心では了しないが、多心が寄り集って了すると考えるかも知れないが、其れは穏当ではなく、識は一部一部にものを了する力があるべきである。例えば一本の糸では弱いが、多数の糸を撚って象をも捉える強力な縄となるのと同様であり、識の一部一部に了する力は存する。識というものは了別するものであるから、それ故に、暫住とする意を述べているのである。

次に「識無住品」七四(大正三二・二八〇a)には、暫住の故に、識が境を了するのでないとて、暫住説を斥け、次の如く

識無住を主張する。

(一)　汝は心は了すること有るが故に、念念に滅するには非ずと言ふ、是の事然らず。諸相は心に在る力もて能く決了するものにして、住するを以ての故にはあらず。若し爾らずんば、声と業との中に於いて、応に決了すべからず。所以は何ん。現見するに此の事は念念に滅するが故なり。而も実には決了す。故に知る。住するを以ての故に、能く了するにはあらず。又了することを以て心と為す。若し青を了せば、即ち黄を了するには非ず。是の故に設使（たとい）暫住して、青を了するも、黄を了すること能はず。又青を了する時異り、非青を了する時異る。一法は応に二時なるべからず。法と時と倶ならば、時は法とは倶なり。又取には二種有り。一には決了、二には不決了なり。若し識にして念念に滅せずば、一切の所取は、尽く応に決了なるべし。我は識に随ふを以て、多く相続すれば、是の取を生じて則ち了す。若し少しく相続すれば、是れ則ち了せず。又識の塵を取ること、或は遅く或は疾ければ、心は則ち不定なり。

(二)　汝は依と縁とは異らず、是の義已に成じたりと言ふも、色は念念に滅するが故に、依と縁とも亦異らん。

(三)　汝は能く具さに取ると言ふも、識能く遍く身分を取るが故に、具さに取ると名づく。是の故に、一識にして而も能く遍く取るもの有ることなし。所以は何ん。未だ具足して取らず。心は已に随つて滅す。何ぞ心が一切の取を能くすること有ることを得んや。

(四)　汝は作業は用なしと言ふも、是の事然らず。燈は念念に滅すと雖も、亦照の用あるが如く、諸業と風とは念念に滅すと雖も、亦能く物をも動かす。是の識も亦然り。又燈等は念念に滅すと雖も、亦取ることを得べきが

如く、識も亦、是くの如く、念念に滅すと雖も、亦能く取ることを得るなり。

この破斥の文意は、先ず㈠暫住の故に眼が色(いろ)を了するのでもなく、耳が声を了するのでもない。色や声は念念に滅しているのであって、心即ち了別であるから、よく了するのである。又了と不了という区別の存するのは、決了と不決了との心の二種に他ならない。もし識が念念に滅しないならば、常に決定すべき筈であるが、然うでないのは、無住のためである。つぎは㈡色は念念に滅する故、依と縁とが異なるのであり、無住とする。又㈢能く諸識を取るという事は、識の暫住でないことを示すものであるという。最後に㈣業用の上より考えるに、それは念念に滅するとは言え、識は能く取ることが出来るのであり、それゆえ識は無住とする。

五、倶生と不倶生

上に於いて、心は念念に滅して暫住しないことを述べたので、ここには諸識は一時に生ずる(倶生)か、次第して生ずるか(不倶生)について考究する。先ず「識倶生品」七五(大正三二・二八〇b)には次の如く識倶生説を紹介している。

㈠ 有る論師言はく、識は一時に生ず、と。所以は何ん。有る人は一時に能く諸塵を取ればなり。人の瓶を見つつ亦楽声を聞き、鼻もて花香を嗅ぎつつ口に香味を含み、扇風の身に触れつつ雅なる音曲を思惟するが如し。故に知る、一時に能く諸塵を取る。又若し一識にして能く身中に於いて遍く苦楽を知らば、然らば則ち一の眼識を以ても亦応に能く諸樹を取るべきに、是の事は不可なり。云何んぞ一識にして悉く根茎枝葉花実を知らん

や。故に知る、多識が一時に倶生して、遍く諸触を取るなり。

㈡　又種々の色中にて、一時に知を生ずるも、而も青の知は即ち黄の知に非ず。故に知る、一時に倶に多識を生ず。……

この文意は、先ず㈠六識という異識の併起することを示し、次には㈡同識の中に於いて、多識が倶起することを説いているのである。即ち識倶生説においては、六識併起と多識倶起との二義を含めて考えているわけである。六識が一時に働らくということと、心は一であって、しかも其中で多識が倶起するという、此の識倶生の思想は一般に大乗の取る思想とされるもので、部派では普通には之を許さない。

次いで「識不倶生品」七六（大正三二・二八〇b）には、識倶生説に反対し、不倶生を主張するが、これは『成実論』の取る立場である。ここで注意する必要がある。それは、識の倶生を許さない『成実論』は大乗でなく、低い考え方となしてはならない。もちろんこの論は部派の論書と見て差支ないと私は考えるが、その識不倶生説は決して低級な説ではない。その文に言う。

㈠　汝が諸識は一時に倶生すと言ふは、是の事然らず。所以は何ん。識は念を待つて生ずればなり。経の中に説くが如し。若し眼入にして壊せずば、色入は知境に在るも、若し能く識の念を生ずること無くば、眼識は生ぜず、と。故に知る、諸識は念を待つを以ての故に、一時には生ぜず。

㈡　又一切の生法は、皆業因に属し、心は一一に生ずるを以ての故に、地獄等の報は一時には受けず。若し多心倶に生ぜば、便ち応に倶に受くべきに、而も実には不可なり。故に知る、諸識は一時には生ぜず。

この文意は、先ず㈠諸識は念を待って生ずるから倶生と言えないという。また㈡一切の生法は業因に属し、地獄の報も一時には受けず、順次に受けるのであるから、倶生とは言えないとする。又同品に説く。「又諸識にして若し一時に生ぜば、一切の生法は皆一念一時に倶生するに、何の障礙か有らんや。然らば則ち一切の法の生ずるには功を為すことを須ひず、業をも功をも造らずして亦応に解脱すべきも、是の事不可なり。故に知る、諸識は一時には生ぜず」と。この文意を窺うに、凡そ諸識が一時に生ずるとすれば、識に限らず、一切の法も一時に生ずべき筈である。法を生ずるには倶生するのであるから、何等助けを借る必要はない。助けの必要が無いならば、解脱するということにも、其の業が要らないことになる。しかも此の様なことは言えないから、諸識の倶生説は正しくないとするのである。又その連文には、識の倶生は、すなわち精神分裂であるとの意をこめて、次の如く説いて言う。「又身を心使と為す。若し諸心にして倶生せば、身は則ち散壊せん。去来等の心が一時に生ずるを以ての故なり。而も身は実には壊せず。故に知る、諸心は一時には生ぜず」と。この理由ははなはだ明了で、註解の要はない。また同品に説く。「又識は能く速かに縁を取る。旋火輪の如きは転ずること疾きを以ての故に、其の際を見ず。諸識も亦爾り。住する時、促るが故に、分別すべからず」と。この文意は、旋火輪は火の輪でないのに輪の如く見えるのは、旋回が疾いからであるが、それと同様に、識は倶生しないのに、続起することが疾いため、倶生の如く見えるにすぎない。そこで実際には不倶生であるとするのである。又同品に説く。「問ふて曰はく、諸識は何が故に要らず次第して生ずるや。答へて曰はく、一の次第縁の故に、識は一一に生ず。問ふて曰はく、何が故に正しく一の次第縁ありや。答へて曰はく、法として応に是の如くなるべし。汝が一神一意とする如く、我も亦是くの

如く、一意一次第縁とす」と。この説明は唯識説において、八識に八等無間縁が有るとするのと同様の考え方のようにみられる。

第四節　心数論

この論には心数法につき、想論・受論を為し、更に行陰論の中、不相応行を除いて外に心数法（心所のこと）として、思・触・念・欲・喜・信・勤・憶・覚・観、および余の心数法を詳しく説く。併し、初めに其れ等の中の主要なる心所としての想と受とを説明する。

一、想

「想陰品」七七（大正三二・二八一a）に言う。「問ふて曰はく、何の法を想と為すや。答へて曰はく、仮法の相を取るが故に、名づけて想と為す。所以は何ん。経の中に、有る人は少想なり、有る人は多想なり、有る人は無量想無所有想なり、而も実には此の多少等の諸法無しと説くが如くなればなり。故に知る、想は仮法の相を取る」と。この文は、想とは思い浮べて一種の表象作用をなすところの、法の働きのこととする意である。例えば倒想[154]を起す場合に例を取るに、無常に対し常の想、苦に対し楽の想、無我に対し我の想、不浄に対し浄の想を起すのは、所謂顚倒の妄想と呼ばれるものである。或いは怨と親と中との三種の差別想を起して苦楽捨の三受を生じ、受によって貪瞋癡

の三毒の煩悩を起す如きは、想の過失と名づけられる。このように想は仮法の相を取るのをいう。又同品(大正三二・二八一b)にいう。「問ふて曰はく、今、相の義は云何。答へて曰はく、縁は即ち是れ相なり。何を以てか之を知る。師子獣王が河の此岸に住して彼岸の相を取り、流を截って渡るに、若し相当たらざれば、則ち此の岸に還り、死に至るも捨せず、と説くが如くなればなり。是の経の中にては、樹木等を以て相と為す」と。この文は、凡そ相とは外界の対象を心に思い浮べるものであるから、全たく無体の仮法という意ではないとする。そうかと言って実体があるのでもない。想とは能縁のところに、或る相を思い浮べるのである。そこで想とは、仮法の相を取るのをいうのであって、異論のないところである。

二、受

受[155]については相当に問題がある。「受相品」七八(大正三二・二八一c)に説く。「問ふて曰はく、云何が受と為すや。答へて曰はく、苦と楽と不苦不楽となり、問ふて曰はく、何をか謂ひて苦と為し、何をか謂ひて楽と為し、云何んが名づけて不苦不楽と為すや。答へて曰はく、若し身心を増益せば、是れを名づけて楽と為し、身心を損減せば、是れを名づけて苦となし、二と相違せば、不苦不楽と名づく。問ふて曰はく、此の三[156]受は決定の相なし。所以は何ん。即ち一事にして或は身心を増し、或は損減を為し、或は倶に相違するが如くなればなり。答へて曰はく、是れ縁は定らずとも、受は定らざるに非ず。所以は何ん。即ち一の火にして、或時は楽を生じ、或時は苦を生じ、或時は能く不苦不楽を生ずるが如く、縁に従って受を生ずれば、是れ則ち決定すればなり。即ち此の一事は、時に随ふ

を以ての故に、或は楽の因と為り、或は苦の因と為り、或は不苦不楽の因と為る」と。この文の中、受は一定であると述べるのである。即ち三受は如何にも定まらないように見えながら、一火に対し三時に三様と見えつつ、火其者は一定していて、三受の方は、一定と言わねばならない。例えば寒時の火は楽、暑時の火は苦であって、ものは変るようでも、受は定るという（引文省略）。しかるに楽は実有であるか否かが問題である。有部において、若しくは『倶舎論』の考えにおいては、三受は実に有るとする。之に対して経部や大衆部は苦を立てるけれども、他の二受の実在を認めない。そして二受は仮立したものと見る。『成実論』もその実有に反対する。即ち同品（大正三二・二八一c以下）に言う。「問ふて曰はく、是の熱触にして過増せば還って能く苦となり、復た是れ楽なるには非ず。故に知る、楽受も亦無し。答へて曰はく、世俗の名相の故に楽受有り。真実の義には非ず。是の人が熱触を喜ぶ時に随つて、亦増益とも為り、又先の苦を遮せば、爾の時には、是の中にて則ち楽相を生ずるも、若し先の苦を離るるも、是の熱触は則ち楽と為ること能はず。故に実有に非ず」と。ここに言わんとすることは、苦に対し楽を立てるのであり、苦を遮するとき楽なのであるから、楽は名のみであって、実有でないとするのである。又同品（大正三二・二八二a）に説く。「若し実に楽受あらば、応にその相を説くべし。何者をか楽と為すや。而も実に説くべからず。当に知るべし、但だ苦の差別の中を以て、名づけて楽相と為すのみ。一切の世界は、大地獄より上は有頂に至るまで、皆是れ苦相にして、多苦の為に悩まされ、少苦の中に於いて、此の楽相を生ずること、人の熱苦の為に悩まさるれば、則ち冷触を以て楽と為すが如し」と。

次に此の論の「行苦品」七九（大正三二・二八二b）の文を引用しよう。「諸受は皆苦なり。所以は何ん。衣食等の物は、

皆是れ苦の因にして、楽の因に非ざればなり。何を何てか之を知る。現見するに、衣食にして過増せば、則ち苦も亦増すが故に、苦の因と名づく。又手痛等の苦は、相を以て示すべきも、楽相は然らざればなり。又衣食等の物は、皆病を療することを為すも、人にして渇せざれば、飲むことは楽を生ぜざるが如し。又人は苦の為に悩まさるれば、異苦の中に於いて楽相を生ずること、人が死を畏れて、刑罰を以て楽と為すが如し。又鞭杖刀矟は諸苦の因縁なること、皆是れ決定なるも、楽の因は然らず」と。この文意は、世界の全てのものは苦の因であるか、若しくはそれが其の儘苦と言わるべきであって、楽相はないとする徹底した厭世観とみられるのである。何となれば、たとい楽と感じても、後には却って厭う心が起るからである。即ち楽はここでは苦の変易とみているのである。そこで苦がものの本当とみているのである。三受があるのに、これらを苦諦の中に摂するのは此の為めに他ならない。

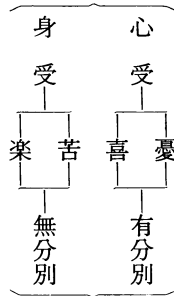
全べてが苦ならば、何故に楽を貪る心が起るか。これは倒想の故とみる。即ち「壊苦品」八〇（大正三二・二八二c）に説く。「答へて曰はく、是れ先に已に答へたり。凡夫は倒せるが故に、苦に於いて楽を取るのみ。又癡惑に害せられたるを云何んが信ずべきや。所欲を得と雖も、亦応に苦と観ずべし。所以は何ん。是れ皆無常にして、壊する時には苦を生ずればなり」と。

ここで[157]一切苦を立てるとき、三受に如何なる差別を立てるべきかにつき、「弁三受品」八一（大正三二・二八三b）に説いて言う。「問ふて曰はく、已に一切皆苦なることを知れり。今、何の差別を以ての故に、三受ありや。答へて曰はく、即ち一の苦受は、時が差別せるを以ての故に、三種あるなり。能く悩害する者ならば、則ち名づけて苦と為し、既に悩害し已れば、更に異苦を求むるも、以て先の苦を遮して、願求するを以ての故に、大苦は暫く息む。爾

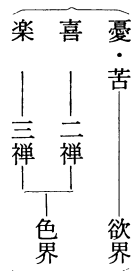
の時を楽と名づけ、憂と喜とを、了せず願はず求めずば、爾の時を名づけて不苦不楽となす」と。これは三受は苦の変形として説明するものである。ここに不苦不楽受（捨受）は覚知しえないのではないか、受と名づけられないのではないか、と言う不審がある。之に対し同品に次の如く説く。「答へて曰はく、是の人も三触の為に触せらる。謂はく、苦触と楽触と不苦不楽触となり。因有るを以ての故に、当に知るべし、果有ることを。人の熱にして極まれば、冷触を得て、楽を覚し、熱触を得て苦を覚し、不冷不熱触を得て、不苦不楽を覚するが如し」と。この意は、触の因となる故、捨受は受と名づけうるというのである。三受のある理由は、触を得る故である。三触なる果があるから、起こす因に三受のあることは、当然であると見るのである。

次に問題は、無漏の受を苦と言えるか否かについてである。この品（大正三二・二八三c）に言う。「問ふて曰はく、無漏の諸受も亦是れ苦なりや。答へて曰はく、亦苦なり。所以は何ん。無漏の諸受を聖人は亦次第に捨つればなり。初禅より来（このかた）、乃至一切滅を証するまで、是れ皆苦有り」と。これは修行者が、初禅を捨てて二禅に行く等という場合、苦なるが故に、前のものを捨てると言う意である。このようにして一切滅に至るまでは捨てるのであるが、このように捨てられるものなる故に、無漏の諸受すらも、之を苦となすのである。

次に身受[158]と心受[159]との相違につき「問受品」八二（大正三二・二八四c）に説明して言う。「問ふて曰はく、若し一切の受にして、皆是れ心法ならば、何故に身受を説くや。答へて曰はく、外道の為の故に説く。外道は、諸受は神に依ると謂ふが故に、仏は諸受は身心に依止す、と説く。問ふて曰はく、何者か是れ身受なりや。答へて曰はく、五根に因りて生ずるところの受は、是れを身受と名づく。第六根に因りて生ずる所の受は、是れを心受と名づく」と。

更に此品(大正三二・二八五a)には憂喜苦楽捨の五受(160)についての問題を取り上げる。即ち言う。「問ふて曰はく、五根の中に何故に苦受と楽受とは各〻分つて二と為すに、而も捨受は不しからざるや。答へて曰はく、憂と喜とは、要らず想の分別を以て生ずるに、苦と楽とは、必ずしも想の分別に由らざればなり。捨受は想の分別微なるが故に、二と為さず。問ふて曰はく、第三禅の中の意識の受くる所は、何故に楽と名づけて、喜と説かざるや。答へて曰はく、是の楽は深厚にして身心に遍満するが故に、名づけて楽と為す。喜は但だ能く心に遍ずるのみにて、身に遍ずること能はず。故に三禅の中、仏は喜を差別して、身に楽を受くと説く」と。即ちこの意は次の如く図示できる。

これに捨受の一を加えると五受である。この中で喜というものは唯だ精神的のもののみであるから、第三禅には楽と言って喜と言わない。何となれば第三禅の楽は身心に遍満するからであるという。

次に五受の起る場所という問題があるが、『成実論』では『婆沙論』・『倶舎論』等と多少相違する。「五受根品」八三(大正三二・二八五b)に説いて言う。「問ふて曰はく、楽根は何れの処に在りとなすや。乃至、捨根は何れの処に在りや。答へて曰はく、苦楽は身に在り。得る所の身に随ひ、乃し四禅に至る(161)。余の三は心に在り。得る所の心に随ひ、乃し有頂に至る」と。これを次に表示する所の『婆沙論』・『倶舎論』の説と比べると、扱い方が異なるの

である。

同品（大正三二・二八五b）には次の如く問答している。「問ふて曰はく、色無色界にては、深く善法を修すれば、応に憂と苦とは無かるべし。答へて曰はく、三界は皆苦なり。上二界の中には麁苦なしと雖も、亦微苦有り。何を以てか之を知る。四禅の中に四威儀(162)ありと説けば、威儀有るに随つて、皆応に苦あるべければなり。又色界には眼と耳と身との識有れば、此の識の中の所有の受を、名づけて苦楽と為し、一威儀より一威儀を求む。故に知る、苦あり。又経の中にて問ふ、色の中に何の味有りや。所謂、色に因りて楽を生じ喜を生ず。色の中に何の過ありや。謂はく、所有（あらゆ）る色は無常、苦、敗壊の相なり。色界には色あるが故に、味心もあり、過心もあり、故に苦楽あり」と。この文意によるに、上二界には苦はあるが、欲界の如き麁苦ではなく微苦とする。即ち三界は皆苦とするのが一般の考えである。『婆沙論』・『俱舎論』では、苦苦、壊苦、行苦の三を説き、行苦は三界何れにも有り、壊苦は色界までであるとする。又苦苦の中に三界を入れるが、『成実論』に於いては三苦全べて(163)に三界を入れている。その訳語の上で考えるに、麁苦を苦苦に当て、微苦を行苦に当てると、その考え方は一致するようである。

三、思

行陰としては、思・触・念・欲・喜・信・勤・憶・覚(164)・観(165)・不放逸・不貪・不恚・不癡・無記根・猗(166)・捨を説くが、これらは相応法でなくて、次第起となすもののようである。まず思とは如何なるものかにつき「思品」八四(大正三二・二八六a)には、「願求を思と為す」と説く。この願求とは、未来の果を願求することである。そして思を業と同じ意味に考えているようである。同品(大正三二・二八六a以下)に説く。「又業とは若しくは思と思已となりと説く。是の中にて、思は是れ意業なり、思已は是れ身口業なり、思已を名づけて求已と為す。又和利経の中にて、尼延子が、冷水を断ちて煖水を受け、死する時冷水を求むるに、竟に得ずして而して死し、意著の天に生ぜりと説く。是れ則ち冷を思するを以ての故に生ぜるなり。故に知る、求は即ち是れ思なり」と。これは願求が思であると為す意味を、具体的に示したものと言える。

又同品(大正三二・二八六c)には思と意と一か異かにつき次の如く答えている。「意は即ち是れ思なり。法句の中に、悪心の作す所、説く所は皆苦果を受く、善心も亦爾り、と説くが如し。故に知る、意は即ち是れ思なり。若し意にして是れ思なるに非ずば、何者を意業とせんや。意業は意が縁の中に行ずるに名づく。是の故に思は即ち是れ意なり。総相にては意の行ずるを思と名づくと説くと雖も、而も思は多く善不善の中に在りて説く。是の思に衆多の分あり。若し人にして他の衆生の為に善を求め悪を求むれば、爾の時を思と名づけ、若し未だ得ざる事を求むれば、爾の時を求と名づけ、若し後身を求むれば、爾の時を願と名づく。故に知る、一の思を種種の名を以て説く」と。

この文よりして、思と意と求と願との同異を知ることができる。思とは、業的のものであり、それは意志に近い。しかし思は意ではあっても、直ちに業ではない。すなわち意と業とは異なるとみているのである。また願は迷

いの生を求めることを意味することは、「後身を求む」と解説していることによって明了である。

四、触

つぎに触の心所については「触品」八五(大正三二・二八六c)に次の如く説く。「識が縁の中に在らば、是れを名づけて触と為す。三事和合するを以て触と名づくるは、是れ触の相には非ず。所以は何ん。根は縁に到らざればなり。是の故に根と縁と応に和合すべからず。此の三事は能く縁を取るを以ての故に、名づけて和合すと為す」と。触とは心が境を縁ずるところに名づけるので、触は仮であって、触なる別体は認めない。この論では、根境識の三事和合が触であるとなす『婆沙論』等の説を用いないのである。今は三事が寄り合うという触でなく、縁ずる所を和合という。心所の中に触という別個のものが有るとはしない。識の他に触が有ると言うならば、それはどう言うものであるか。そのようなものは説明されないのであり、穏当ではないと考えている。更に同品(大正三二・二八七a)に説く。「又若し触にして是れ心数法に別ならば、応に其の相を説くべきに、而も実には説くべからず。当に知るべし、異らざるなり」と。又説いて言う。「若し触は是れ心数なりと説かば、則ち触の相と相違す。所以は何ん。仏は三事が和合するが故に触と名づくと説けり。故に知る。実に別の心数法無し。若し法にして来つて身に在らば、皆名づけて触と為し、又能く受等の心数の与に因と作るに随つて、爾の時に名を与へて触と為す」と。この論では、受を生ずる故に触と名づけたのである。即ち心心所の生じたところに、触と名づけたのである。有部では「三和生触」となし、触という別体ある心所が三和の他にあらわれるとする。然るに経部では「三和成触」と説き、三和の他に別体

の触は認めず、『成実論』も亦これと同様の説である。

五、其　他

上に想・受・思・触について解説したが、『成実論』には上記の他、(1)念、(2)欲、(3)喜、(4)信、(5)勤、(6)憶、(7)覚・観、(8)其他の心数法について解明しているから、以下それらについて簡単に紹介することにしよう。

(1)念――これは「心の作発」に名づける。そして諸の識の知は皆念から生ずるというのでないとする。この念には正念と邪念があることを示し、またいかなるものが「正」かという定義をかかげるものは注意を要する。その文(169)(大正三二・二八七c)にいう。「是の念は二種なり、一には正、二には邪なり。正とは謂はく理に順ずるなり。正問正難と説くが如し。是を荅ふべき理あるを難問と名づく。又諸法実相・無常性等を問ふは、是を名づけて正と為し、又所(170)に随うて能成するが故に名づけて正と為す。故に知る、道念・真実念等に随順するを名づけて正念と為すなり。又人に随ふ時に念を名づけて正念と為す、多欲の人は不浄観を正念と為し、心没する時には相を発するを正念と為(171)すが如し。此と相違するを、名づけて邪念と為す。正念は能く一切の功徳を生ずるも、邪念は能く一切の煩悩を起す」と。

(2)欲――これは「心の須(とど)むる所ある」をいう。この欲と貪欲との関係を次の如く説く(大正三二・二八七c)。「須(とど)むるを以って欲と為し、所須に因るが故に諸欲を貪るなり。是れを貪欲と名づく」と。

(3)喜――これは「心にして好楽する」のをいう。今この喜は人びとの性と同じか異なるか。之につき本論(大正三二・二

八八a）にはつぎの如く説く。「衆生は性に随って相従し、長く悪心を集するときは則ち悪を好喜し、久しく善心を集するときは則ち善を喜楽すと説くなり。若し寒き者ならば熱を喜ぶも、是れ現在の因縁にして性に従って生ずるにはあらず。是れを性と喜との差別と為す」と。習い性となる、と言われる性は、現在心に好楽する喜とは異なるとするのである。

(4)信――「必定は是れ信の相なり」と本論に説く。もし「必定」と定義するならば、これは断疑のことであって、慧の相であり、信の相ではあるまい。この問いに答えていう（大正三二・二八八a）。「未だ自ら法を見ずして、賢聖の語に随って心が清浄を得るを、是れを名づけて信と為す」と。信は決定ではあるが、この文の如く、賢聖の語に随順して、心が清浄となるという解説をしていることは注意を要する。信は[172]随順信の性格のものと定義しているから、その場合、自ら法を見て決定するならば、それは信ではあるまいという疑問が起る。そこで之に答えていう（同上）。「阿羅漢を不信者と名づく。法句の中に、不信者、不知恩者を名づけて上人と為すと説くが如し。又経の中にて説く、世尊よ、我は是の事に於て仏の語に随ふて信ずと。若し自ら法を見て、心が清浄を得ば、是を名づけて信と為す。先きに法を聞き、後に身を以て証し、是くの如きの念を作さく、此の法は真実なり、諦にして虚誑ならずと、心が清浄を得ば、是を名づけて信と為す。……是の信に二種あり、一には痴より生じ、一には智より生ず。痴より生ずるは善悪を思はざるものにして、富蘭那等の悪師[173]の所に於いて生ぜる浄心なり。智より生ずるは、四信の中のものの如く、仏等に於いて生ぜる浄心なり。是の信は三種なり、善と不善と無記となり」と。

(5)勤――これは「心行の動発」であるという。そして（大正三二・二八八a）更に説明していう。「常に余の法に依りて、

若しくは念、若しくは定が、中に於いて発動し一心に常行せば、是れを名づけて勤と為す」と。しかも、この勤に、善・不善・無記の三種を認めていることに特色がある。

(6)憶――これは「更し所を知る」ことと定義している。

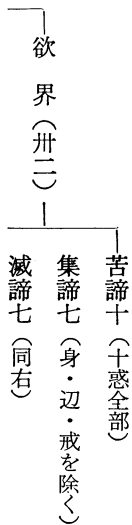
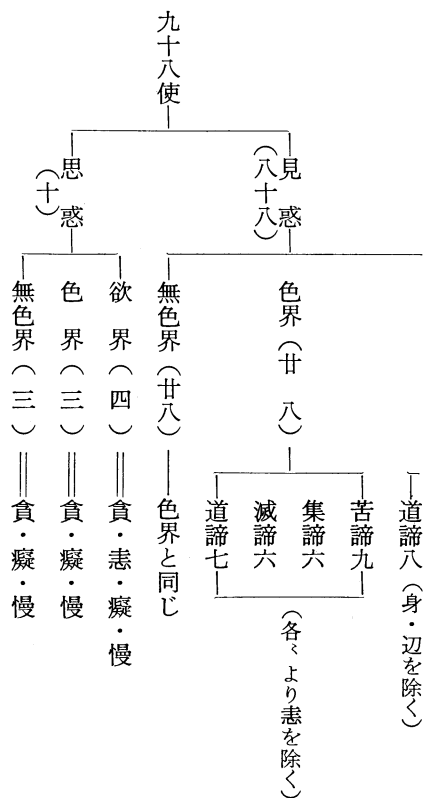
(7)覚と観――「心にして散行して数々起生せば」覚となすという。また覚を更に説明していう(大正三二・二八八b)。「散心の中にも亦麁と細とあり、麁なるを名づけて覚と為す、深く摂せざるを以ての故に麁心と名づくるなり」と。また観とは「散心が小微なるときは則ち名づけて観と為す」と定義している。この覚と観は、新訳の尋と伺に相当する。そして、覚と観は一心の中にある、との説に対して、本論(大正三二・二八八c)には、次の如く、それを否定している。
「然らず。所以は何ん。汝等が自ら喩を説いて、鈴を打つ初めの声を覚と為す、余の声を観と為すが如しとなせばなり。又波の喩の如く、麁なる者を覚と為し、微なる者を観と為せば、是の時は方に異なるが故に応に一心なるべからず」と。しかも眼等の五識は分別することが無いから、決して覚・観は無い、と本論には説明している。

(8)其他の心数法――上記のほかに心数法には放逸・不放逸、三不善根・無記根・猗、及び捨があると本論(大正三二・二八八c以下)に説いている。三善根は不貪・不恚・不痴で、その反対が三不善根である。無記根には愛・無明・慧の三とするもの、愛・見・慢・無明の四とするものなどがあるが何れも仏の所説でないと本論にいう。又猗については、「心が行ずる時に、能く身心をして安静ならしめ、麁重を除滅すれば爾の時を猗と名づく」という。そして捨とは「種々なる心の時を捨と名づく」と説いている。さらに「種種なる法に随って相違するが故に、則ち無量の心数の差別あるなり」としていて、心所数を四十九に限ることは一応の説明という意とみられるようである。

第五節　煩悩論

上においては心数法という一般的心理現象につき瞥見した。以下には特殊な心理現象とも言うべき煩悩について考察する。[174]煩悩論は、部派においても、大乗においても、詳しい研究が残されていて、かつて私もその研究の一部を発表した(仏教学研究一六・一七合併号)が、『成実論』には他の部派にみられない考究もなされている。本論には煩悩に関して詳細に説いているが、宇井博士の指摘の如く(国訳一切経、論集部三解題一三頁a)、そのような煩悩をよく分類組織していない恨みがある。この論には後にも触れる如く[175]十使が説かれる。これは所謂根本煩悩十種にほかならないが、此れとは別に煩悩大地法十種を立てる。これは「雑問品」一三八(大正三二・三三二a)に列挙する如く、(1)不信、(2)懈怠、(3)忘憶(妄憶)(4)散心、(5)無明、(6)邪方便、(7)邪念、(8)邪解、(9)戯調(戯掉)、(10)放逸である。有部の六足論のなか『界身足論』上(大正二六・六一四b)では、十大煩悩地法は(1)不信、(2)懈怠、(3)失念、(4)心乱、(5)無明、(6)不正知、(7)非理作意、(8)邪勝解、(9)掉挙、(10)放逸であり、同じく『品類足論』二(大正二六・六九八c)は全たくそれと同じく、また『婆沙論』四二(大正二七・二二〇a)には、順序を変えて、(1)不信、(2)懈怠、(3)放逸、(4)掉挙、(5)無明、(6)忘念、(7)不正知、(8)心乱、(9)非理作意(10)邪勝解となしている。この『婆沙論』の順序は、前の五種は全然大地法と関係のない心所、後の五種は大地法でもあるもの(念・慧・三摩地・作意・勝解)という分類にもとずくものである。今この『成実論』では、有部の六[176]足論にみられる順序を採用したもので、十使とは別の扱いのもの、そして有部とも異なり、倶起を許さないのであ

る。この煩悩は悪業と関連する苦果の因法として取り扱う故、前は苦諦の中であったが、これは集諦の中に摂する。まず「煩悩相品」一二一（大正三二・三〇八c以下）には煩悩の異名を掲げている。「論者言はく、已に諸〻の業を説けり。諸〻の煩悩を今当に説くべし。垢なる心行を名づけて煩悩と為す。問ふて曰はく、何をか謂ふて垢と為すや。答へて曰はく、若し心にして能く生死をして相続せしむれば、是れを名づけて垢と為す。此の垢心の差別を貪恚癡等と為す。是の垢心を名づけて煩悩と為し、亦罪法とも名づけ、亦退法とも名づけ、亦隠没法とも名づけ、亦熱法とも名づけ、亦悔法とも名づく。是の如き等の名あり。是の垢心の修集せば、則ち名づけて使と為す。但だ垢心の生ずる時のみを使と名づくるに非ず。煩悩は貪・恚・癡・疑・憍慢・及び五見(177)に名づけ此の十の差別に九十八使(178)あり。貪は三有を喜楽するに名づく。亦無有を喜楽せば、是れをも名づけて貪と為す。経の中にて、欲愛と有愛と無有愛とを説くが如し。無有とは断滅に名づく。衆生は苦の為に逼らるれば、陰身を滅し、無を以て楽と為さんと欲す」と。この文に見られる如く、煩悩は垢なる心行を言う。そして心が生死を相続させるのを垢と名づけ、この垢心の差別が貪恚癡等であって、詳しくは貪・恚・癡・疑・憍慢と五見との十種で、この十種の根本煩悩を差別すると九十八使となるという。九十八使（九十八随眠）という思想は有部と同じである。この九十八使は左図の如くである。

欲界（卅二）
- 苦諦十（十惑全部）
- 集諦七（身・辺・戒を除く）
- 滅諦七（同右）

又先きの引文に、貪は三有を喜楽することと説くのは、『倶舎論』にも無い思想である。最後の文に「無を以て楽と為さんと欲す」とは[179]五蘊身を断ずることを喜楽するのを言うのである。ただし[180]自殺を嫌うのが仏教である。

以下、この論に拠り、順序を逐い、貪、瞋恚、無明、憍慢、疑、身見、辺見、邪見、二取の所謂る十種煩悩と随[181]煩悩及び煩悩の雑聚について究明することにする。

一、貪

貪[182]については諸品に説明し論議するが、左記四品は夫〻下に記す如きことを究明している。

┌貪相品一二二…(1)貪の種々の相状
貪因品一二三…(2)貪の生ずる因縁と、(3)多貪の相
貪過品一二四…(4)断ずべき貪欲の過失
└断貪品一二五…(5)貪欲の断

最後の「断貪品」一二五（大正三二・三三一b）は、不浄観を以って貪欲を遮し、[183]無常観を以て、それを断ずることを説示している。「貪相品」一二二（大正三二・三〇九b以下）に説いて言う。「論者言はく、是の貪の九結の中、三界の繋に通ずるを、名づけて愛と為し、七使の中に於ては、分って二種と為す。欲貪と有貪となり。所以は何ん。有る人は上二界に於いて、解脱想を生ずれば、是の故に仏は是の処を説いて有と名づくればなり。有を名づけて生と為す。若し貪なくば、則ち生ぜず。是の故に別に有貪を説く。但だ貪欲のみには非ざるなり。或は謂はく、但だ欲貪のみなるは是れを煩悩と名づけ、欲貪を尽すを、解脱を得と名づく。故に仏は禅の無色の中に、亦有貪有りと説く。仏は彼の中にも微細の縛有るを示す。是の故に別に是の貪を説く。[184]十不善道及び四縛の中に於いては、名づけて貪欲と為し、貪欲は他物を得んと欲するに名づけ、五蓋及び五下分結の中に於いては名づけて欲欲と為す。欲を欲するを欲〔欲〕と名づく。五欲三不善根の中に於いては、名づけて貪不善根と為す。貪不善根は能く諸〻の不善法を成長するに名づく。是の貪にして若し非法ならば、名づけて悪貪と為す。他物を劫盗し、乃至、塔寺及び衆僧の物を取り、若しくは未だ死せざる衆生の、其の肉を食はんと欲し、若しくは母女姉妹、師の婦、出家人及び己の妻の非道に婬せんと欲すれば、是れを悪貪と名づく。若し己が物を、捨つることを欲せずば、是れを名づけて慳と為す、即ち是れ貪

なり。若し実には功徳なきに、人をして有りと謂はしめんと欲せば、是れを悪欲と名づけ、若し実に功徳有りて、人をして知らしめんと欲せば、是れを発欲と名づけ、若し多施多物を得んと欲せば、是れを多欲と名づけ、若し少施少物を得るも、求め好んで厭くことなくば、不知足と名づけ、若し深く種姓・家属・名色・財富・少壮・寿等に著せば、名づけて憍逸と為し、若し四供養を貪らば、名づけて四愛と為す。又是の貪は二種なり。一には欲貪、二には具貪なり。又二種有り。一には我貪、二には我所貪なり。一は内を縁じ、二は外を縁ず。上二界の貪は一向に内を縁ず。又五種有り。一には色貪、二には形貪、三には触貪、四には威儀語言貪、五には一切貪なり。又色声香味触の貪を五欲貪と名づけ、又六触に於いて愛を生ずるを六塵貪と名づく。……又九分有り。是の貪は時に随ふが故に上中下にして下の下、下の中、下の上、中の下、中の中、中の上、上の下、上の中、上の上有り。又此の貪の世間分は、十種と為す。好色を見て、初めて心を発して是と言い、次に欲を生じ、三には願を発し、四には念じ、五には所作を随学し、六には慚愧を忘れ、七には常に目前に在り、八には放逸し、九には狂癡し、十には悶死するが如し。是れを貪の相と名づく」と。この文中、九結とは、愛・恚・慢・癡・疑・見・取・慳・嫉をいう。七使とは貪欲・瞋恚・癡・憍慢・疑・見・欲世間である。四縛は欲愛身縛・瞋恚身縛・戒盗身縛・我見身縛をいう。或は貪・瞋・惑・見、もしくは貪・有・無明・見ともせられる。五蓋とは欲貪蓋・瞋恚蓋・睡眠蓋・掉悔蓋・疑蓋である。又三不善根とは貪・恚・癡を言う。さらに四供養とは衣服・飲食・臥具・医薬の供養に他ならない。なお欲貪とは欲界の貪のことで、欲世間とも言われる。さらに欲欲とあるのは、欲を欲すること、欲貪のことであろう。

「有貪」の取り扱いは、この論のそれは『倶舎論』とは異なるようである。又文中に五下分結と言うのは有情をし

て欲界に結びつける五で、それは貪・瞋・身見・戒取・疑である。なお「肉を食はんと欲し」とあるのは、人肉を食う風習のある事を指すようである。貪の諸相として右の文の中、諸種のものを掲げるが、貪不善根・悪貪・慳・悪欲・発欲・多欲・不知足・憍逸・四愛などを説明していることは注意すべきである。

二、瞋恚

瞋恚(185)には種々の名があるが、之について「瞋恚品」一二六(大正三二・三一一b以下)には次の如く説く。「論者言はく、瞋恚の相とは、若し此の人を瞋り、失滅せしめんと欲し、他人をして打縛殺害せしめんと欲し、一向に棄捨して永く見ることを欲せざるに、是の瞋を波羅提伽(186)と名づけ、義にては重瞋と言ふ。瞋有り、但だ他人を毀罵し鞭打せんと欲せば、違欣娑(187)と名づけ、義にては中瞋と言ふ。瞋有り、捨離することを欲せず、或は妻子を憎愛する中より生ぜば、拘廬陀(188)と名づけ、義にては下瞋と言ふ。瞋有り常に心を染汚せば、名づけて摩叉(189)と為し、義にては不報恨と言ふ。瞋有り心に在つて捨てず、要らず還報せんことを欲せば、憂波那呵(190)と名づけ、義にては報恨と言ふ。瞋有り急に一事を執し、種種に教誨するも終に捨つることを欲せざること、師子の河を渡つて彼岸を取らんとする相の如く、死に至るも転ぜざれば、波羅陀舎(191)と名づけ、義にては専執と言ふ。瞋有り、他の利を得るを見て心に嫉妬を生ぜば、名づけて伊沙(192)と為し、瞋有り、常に諍訟を憙んで、心口剛強ならば、三藍披(193)と名づけ、義にては忿諍と言ふ。瞋有り、若し師長の教戒するに而も返つて拒逆せば頭和遮(194)と名づけ、義にては佷戻と言ふ。瞋有り、若し少し許り意に適はざる事を得るも、則ち心悩乱せば、阿羼(せん)提(195)と名づけ、義にては不忍と言ふ。瞋有り、言柔軟ならず、

常に喜んで頻蹙し、和顔なること能はずして、意に先だちて語言せば、阿婆詰略(196)と名づけ、義にては不悦と言ふ。瞋有り、同止する中に於いて、常に憙んで罵詈せば、阿搔羅沾(197)と名づけ、義にては不調と言ふ。瞋有り、身口意を以て同学を触悩せば、名づけて勝者(198)と為し、義にては悩触と言ふ。瞋有り、常に憙んで弾呵し、好んで物を呰毀せば、登単那他(199)と名づけ、義にては難可と言ふ。是の瞋は二種なり。或は衆生に因ると、或は衆生に因らざるとなり。衆生に因りて生ずるを名づけて重罪と為す。又上中下もて、九品を分別し、又九悩に因り分別して九と為し、事無きに横に瞋るを、是れを第十と為す。是れを瞋の相と名づく」と。これは説明するをまたず明了である。

此のような瞋煩悩を断ずるには、慈・悲・喜・捨の四無量(200)を修すべきものとされる。また忍力を以て対治する。その忍力を養うには、無常観を修することと、空心を修することとの二事が挙げられる。即ち同品（大正三二・三一二a以下）に言う。「問ふて曰はく、当に云何んが断ずべきや。答へて曰はく、常に慈悲喜捨を修すれば、瞋恚は則ち断ず。又瞋恚の患を見れば、是れ則ち能く断じ、又真智を得れば、瞋恚は則ち断じ、又忍力を以ての故に、瞋恚は則ち断ず。……問ふて曰はく、云何んが能く呵罵等の苦を忍ぶや。答へて曰はく、若し人にして善く無常を修して諸法は念念に生滅すと了達せば、罵者受者も皆念念に滅して、是の中、何れの処にか、応に瞋を生ずべけんや。又善く空心を修するが故に、能く忍辱して是くの如き念を作す。諸法は実に空なり、誰か是れ罵者、誰か是の受罵者なる」と。ここには煩悩を滅する道を「空」となしているのである。

三、無　明

[201]無明については古来問題があり、種々解釈されているが、『成実論』には「無明品」一二七（大正三二・三二二c）に次の如く定義を下している。「論者言はく、仮名に随逐するを、名づけて無明と為す。凡夫は我音声のみに随ふ。是の中に実に我無く我所無く、但だ諸法和合せるを仮りに名づけて人と為すに、凡夫は分別する能はざる故に、我心を生ず、我心の生ずるは、即ち是れ無明なりと説くが如し」と。この文意は、無我の理の判らないのを無明と言う。文字を見れば無明とは「明無し」と言うことに他ならない。然うすれば木や石も如実に知り得ないもの故、彼に無明があると言われるか。これにつき、およそ木石は無心であるから無明があるとは言えないと説く。無明はあくまでも分別した上でいう。そこで同品に説いて言う。「問ふて曰はく、若し如実を明らめざるを、無明と名づけば、木石等の法も応に無明と名づくべし。如実を明らかにせざるを以ての故なり。答へて曰はく、然らず。木石は無心にして過去世等を分別すること能はざるも、無明は能く分別するが故に木石に同じからず」と。また或る説によれば、無明とは無法に名づける。そして、その可否について同品に問答している。「問ふて曰はく、無明は無法に名づく。人の目の見ざる色の如く、見ざる法無し。是の故に、但だ明の無の故に、名づけて無明と為し、別の法無きなり。答へて曰はく、然らず。若し無明なくんば、五陰の中に於いて、妄りに人有りと計し、及び瓦石の中に金想を生ぜば、名づけて何等と為すや。故に知る、邪分別の性を無明と名づく。明の無きが故に無明と名づくるには非ず。又無明の因縁より諸行等は相続して生ずる有り。無法ならば云何んぞ能く生ぜんや」と。この論には無明という語が世間において二様に用いられるとして問答している。即ち同品（大正三二・三一三a）に言う。「問ふて曰はく、有る人の言はく、但だ明の無きを以ての故に無明と名づく。室に光明なくば、則ち名づけて闇と為すが如し、と。答へて

曰はく、世間に二種の語あり。或は明の無きが故に説いて無明と名づけ、或は邪なる明の故に、説いて無明と名づく。明の無き故に、無明と説くとは、世間に盲は色を見ず、聾は声を聞かずと言ふが如し。邪なる明なるが故に、無明を説くとは、夜に杌樹を見て人の想を生じ、人を見て杌樹の想を生ずるが如し。又若し人にして実に是の事を知ること能はざるが故ならば、不知と名づく。又邪心を煩悩と名づく。是の諸行の因縁を、阿羅漢は断ずるが故に、無明の因の諸行に縁たること有ること無し。若し明に非ざるを無明と名づくれば、今の阿羅漢は仏の法の中の明無ければ、応に無明と名づくべし。若し無明あらば阿羅漢には非ず。当に知るべし、別に無明の体性あり、邪心是れなり。是の邪は是れ無明の分にして、一切の煩悩と為る。所以は何ん。一切の煩悩は皆邪行なるが故なり。又一切の煩悩は人心を覆蔽して、皆盲冥と為すこと、貪欲は法を見ず、貪欲は福を見ず、能く此の貪を受くる者を皆名づけて盲冥と為す、と説くが如し。恚癡も亦是くの如し。又一切の煩悩より諸行を生ずるに、而も経の中にては、無明より行を生ずと説く。故に知る、一切の煩悩を皆無明と名づく。又空を見ざる者には、常に無明有り。但だ無明に垢さる。是れ諸行の因縁なるのみ。又邪なる明なるが故に、無明と説くは、未だ空を見ざる者は、常に是れ邪なる明なればなり。故に知る、無明の分を一切の煩悩と為す」と。要するに『成実論』では、無明とは無識明のこととはしない。換言すれば、明のないもの全てを無明であるとは言わないで、無明とは邪明のことと解釈する。そこで無明とは、一切の煩悩である。又空を知らない者には常に無明があるとする。このような無明の解釈は特色があり、『倶舎論』に独頭[202]、倶行[203]の無明を立てるのと比較さるべきである。

　独頭の無明は知られる通りであるが、倶行の無明については、『倶舎論』九（大正二九・四八b）に次の如く説く。「宿生

の中の諸〻の煩悩の位より、今の果の熟するに至るまでを、総じて無明と言ふ。彼れと無明と倶時に行ずるが故に。無明の力に由りて彼れは現行するが故なり」と。

『成実論』の「無明品」一二七(大正三二・三一三c)には次の如く説く。「問ふて曰はく、当に云何が断ずべきや。答へて曰はく、善く真智を修すれば、則ち無明は断ず」と。これは無明を断ずるには、真智を修すべきことを説くもので、このことは「明業因品」一二〇(大正三二・三〇八c)に「識処地にて、愛水が業種を潤すこと無くんば、真智の為めに焦かれたる後身の芽は則ち生ぜず」と説いて、真智を以って後身を断ちうるとなす考えと同じことになるのである。要するにこの論は、真智即ち正智をおこすこと、即ち空智を重点となすものであることを知るのである。これは『四諦論』の「分別道諦品」(大正三二・三九五a)に「俗智は十善に在り、真智は八正に在り」となす場合の真智とは扱いを異にするようである。この論の無明を断ずる解明は、滅諦聚のところで詳説されている。

四、憍　慢

この論の「憍慢品」一二八(大正三二・三一四b以下)を披くに、詳しく諸種の慢[204]が分別されている。即ち言う。「問ふて曰はく、已に三煩悩は、是れ生死の根本と説く。更に有りと為すや不や。答へて曰はく、有り。名づけて慢と為す。問ふて曰はく、云何なるを慢と為すや。答へて曰はく、邪心を以て、自ら高ぶるを、慢と名づく。是の慢は多種なり。若し卑に於いて自ら高ぶるは、慢と名づく。等しきに於いて等しきと計するも、亦名づけて慢と為す。此の中にては、相を取る我心の過あるを以ての故に、等しきに於いて、自ら高ぶるを大慢と為し、勝に於いて自ら高ぶる

は是れを慢慢と名づけ、五陰の中に於いて我相を取るは、名づけて我慢と為す。我慢は二種なり。示相と不示相となり。示相とは、是れ凡夫の我慢にして、謂はく色是れ我なりと見、有色是れ我なりと見、我の中に色を見、色の中に我を見る。乃至、識も亦是くの如し。是の二十分を示すが故に、示相と名づく。不示相とは是れ学人の我慢なり。……若し未だ須陀洹等の諸果の功徳を得ざるに、自ら謂ひて得たりと為さば、増上慢と名づく、と。……若し大に勝れたる人に於いて、少しく如かずと謂はば、不如慢と名づく。是の人は自ら高ぶり、亦自ら身を下す。若し人にして徳無くして自ら高ぶるは名づけて邪慢と為し、又悪法を以て自ら高ぶるも、亦邪慢と名づく。若し善人及び所尊の中に於いて、礼敬することを肯はざるは、名づけて傲慢と為す。是くの如き等を名づけて憍慢の相と為す」と。以上は、慢・大慢・慢慢・我慢・増上慢・不如慢・邪慢・傲慢の八種の慢についての定義である。これは、七慢[205]や九慢[206]と比較されるべき特殊の慢類と言えるであろう。

五、疑

疑[207]については種々問題があり、伝説によれば大天[208]は阿羅漢にも疑いがある等という主張をなして、当時の教界に波瀾を起こさせたと言う。即ち阿羅漢には染汚の疑は無く、不染汚のそれは有ると主張したと言われる。今この論には、疑につき詳説するが、「疑品」一二九（大正三二・三一五a以下）の初には、次の如く説く。「論者曰はく、疑は、実法の中に於いて、心決定せざるに名づく。謂はく解脱ありや、解脱なきや、善不善ありや、無しや、三宝ありや、無しや、と。是れを名づけて疑と為す。問ふて曰はく、若し樹杭に於いて疑を生じて、杭なりや、人なりやとし、士

塊に於いて疑を生じ、塊なりや、鴿（はと）なりやとし、蜂に於いて疑を生じ、蜂なりや、閻浮果[209]なりやとし、蛇に於いて疑を生じ、蛇なりや縄なりやとし、野馬に於いて疑を生じ、光なりや水なりやとし、是の如き等の疑は眼識に因りて生ずるも、声に於いても疑を生じ、孔雀の声なりや人の作たりやとし、香に於いても疑を生じ、優鉢香なりや、和香なりやとし、味に於いても疑を生じ、肉味なりや、肉味に似たりやとし、触に於いても疑を生じ、生縮なりや熟縮なりやとし、意識ならば則ち種種に疑を生じ、是の法は陀羅驃有りや、但だ求那のみなりや、神ありや、神なしや、と疑ふが如し。是くの如き等は是れ疑なりや不や。答へて曰はく、若し杭人等の中の疑は、則ち煩悩に非ず。此れは後身[210]の因縁と為ること能はず。漏尽の人も亦此れを起すを以ての故なり」と。又同品（大正三二・三一五b以下）に説く。「問ふて曰はく、疑に何の過ありや。答へて曰はく、若し多疑の者は、一切の世間出世間の事は、皆成ずること能はず。……又仏は説く。疑は闇聚と名づく。闇聚は三種なり。過去の闇聚、未来の闇聚、現在の闇聚なり。此の闇聚は、是れ諸〻の我見の生ずる処なり、と。又此の人は、設ひ定心を得るも、則ち是れ邪定なり。若し仏法を離るれば、則ち能く為に正定を説く者なし。又多くの衆生は、疑を懐いて死に至る。阿吒伽[211]等の五通の仙人も亦疑を抱いて死すと説くが如し。又此の疑者は、若し施等の福徳を為すも、或は果報なく、或は少しく報を得るのみ。所以は何ん。是の諸〻の福業は皆心より起るに、是の人の心は常に疑の為に濁さる。故に善福なし。又経の中に説く、疑心もて布施せば、辺地に於いて報を受く。所以は何ん。是の多疑の者は、一心なること能はずして、時に随って、手づから与ふれども、種々に恭敬心を生ずること能はざるが故に、辺地に於いて少果報を受くること、波耶[212]娑等の小王の如くなればなり」と。この論の二種の疑いの区別は、有部等と同じものである。

六、身　見

仏教では身見[213]、辺見、邪見、見取見、戒（禁）取見を誡しめるが、第一は身見（我見）である。しかし我は有るか無いかと言うことについては、説き方がある。こう言う考え方に立って『成実論』には身見を説き、又そこで有我・無我の論を展開する。「身見品」一三〇（大正三二・三一五c以下）に説く。「五陰の中にての我心は、名づけて身見と為す。実には我無き故に、五陰を縁ずと説く。五陰を身と名づけ、中に於いて見を生ずるを、名づけて身見と為す。無我の中に於いて、我相を取るが故に、名づけて見と為す。問ふて曰はく、五陰の中に於いて、我の名字を作すは、何の咎ありや。瓶等の物に、各〻自ら相あり。是の中に過無きが如く、我も亦是くの如し。又若し陰を離れて我ありと説かば、是れ応に咎あるべし。答へて曰はく、陰を離れずして、我を説くと雖も、是れ亦過あり。所以は何ん。諸〻の外道の輩は説く。我は是れ常なり、今世に業を起し、後に報を受くるを以ての故なり、と。若し是くの如く説かば、五陰は応に即ち是れ常なるべし。又我を説かば、我を以て一と為すなり。然らば則ち五陰は即ち応に是れ一なるべし。是れを名づけて過と為す。又我は即ち是れ過なり。所以は何ん。我心を以ての故に、我所あればなり。我所あるが故に貪恚等の一切の煩悩を起す。故に知る、我心は是れ煩悩の生ずる処なり。又此の人は、陰を離れずして我を説くと雖も、陰の相を取るを以ての故に、空を行ぜず。空を行ぜざるが故に煩悩を生じ、煩悩より業を生じ、業より苦を生じ、是の如くにして、生死は相続して断ぜず。又是の人は我を計するを以ての故に、尚ほ麁に身頭目手足を分別することを得る能はず。況んや能く諸陰を分別せんや。我は一なり、我は常なりと受くる

を以ての故なり。若し分別せずば、何ぞ能く空に入らん。又若し我を見るときは、則ち泥洹を畏る、我は当に無なるべきを以ての故なり。経の中に説くが如し。凡夫は空無我を聞いて大怖畏を生ず、我は当に無なるべきを以ての故に、都べて所得無し、と。是くの如く、凡夫は、乃至、獺野干の身を貪求して、泥洹を用ひず。若し空智を得れば、則ち復た畏れざるなり。憂波斯那経に説くが如し。清浄持戒の人は、善く八聖道を修し、命終する時には心は喜ぶこと、猶ほ毒器を破るが如し、と。又若し我ありと説かば、即ち邪見に堕す。若し我にして是れ常ならば、則ち苦楽は変ぜず。若し変ぜずば、則ち罪福なければなり。若し我無常ならば、則ち後世なし、自然に解脱して亦罪福無し。故に知る、身見は是れ重罪なり。又身見は、名づけて甚癡と為す。一切の凡夫は、皆身見を以て心を乱し、深く有に著するが故に、生死に往来す。若し無我を見れば、往来は則ち断ず」と。これは、仏教以外の説、いわゆる外道の如く五陰に我を見るのは不可となすのである。これが仏教で無我を説く所以である。併し仏教で一般にいわゆる我というものは説いて何等差支ない。ただ偏るのを斥けるわけである。有我と説くと、人は直ちにこれを常住の我と考え易く、無我と説けば直ちに断無の見を起し易い。これらの偏見を斥けて、中正の見方をなすべきである、これが『成実論』の思想と言ってよい。先きの引文の最後のところは、有に著する故に、生死に往来するが、もし無我を見れば、生死往来が断ずるとなすものである。

ここに無我と説いて邪見になることにつき問答がある。即ち此の品（大正三二・三一六c）に言う。「問ふて曰はく、若し無我と説かば、亦是れ邪見なり。此の事云何ん。答へて曰はく、二諦有り。若し第一義諦を説かば、有我は是れを身見と為し、若し世諦を説かば、無我は是れを邪見と為す。若し世諦の故に有我、第一義諦の故に無我と説かば、

是れを正見と為す。又第一義諦の故に無と説き、世諦の故に有と説かば、見の中に堕せず。是くの如く、有無の二の言は皆通ず。虎の子を啗むに、若し急ならば則ち傷つき、若し緩ならば則ち失するが如し。是くの如く若し定んで有我と説かば、則ち身見に堕し、定んで無我と説かば、則ち邪見に堕す。又過と不及との二は倶に過あり。若し定んで無と説かば、是れ則ち過と為し、若し定んで有我と説かば、是れを不及と名づくればなり。故に経の中に説く、応に二辺を捨つべし。若し第一義諦の故に無と説き、世諦の故に有と説かば、二辺を捨て中道を行ずと名づく、と。又仏の法は諍ひ勝つべからざるに名づく。若し第一義諦の故に無と説かば、則ち智者は勝たず。若し世諦の故に有と説かば、則ち凡夫は諍はざればなり。又仏の法は清浄なる中道にして、非常非断と名づく。第一義諦にては無なるが故に常に非ず、世諦にては有なるが故に断に非ざればなり」と。世親は『倶舎論』三〇（大正二九・一五六a）に次の如く、虎が子を銜む譬喩の頌を引用している。「見の為めに傷けられ、及び諸善業を壊することを観ずる故に、仏は正法を説く。牝虎の子を銜むが如し。真我を執して有と為せば、則はち見の牙の為に傷けらる。俗我を撥して無と為せば、便はち善業の子を壊す」と。これは称友（Yaśomitra）の『倶舎論疏』によれば、鳩摩羅多（Kumāralāta）の頌であるという。世親も訶梨跋摩も両者ともに虎が子を啗む頌を知っていて、著述中に中道の立場で同様にそれを用いている点から考えるとき、両者の在世時代が接近していたことを、あるいは暗示するかのようである。

七、辺　見

つぎに辺見については「辺見品」一三二（大正三二・三一七a）に四説が紹介されている。

㈠ 若し諸法は或は断なり、或は常なり、と説かば、是れを辺見と名づく。

㈡ 有る論師は言はく、若し人にして我は若しくは断なり若しくは常なりと説かば、是れを辺見と名づく。一切法には非ず。所以は何ん。現見するに、外物には断滅あるが故なり。経の中に説く、有見を常と名づけ、無見を断と名づく、と。

㈢ 又身は即ち是れ神なりとなさば、名づけて断見となし、身は異にして神は異なりとせば、常見と名づく。

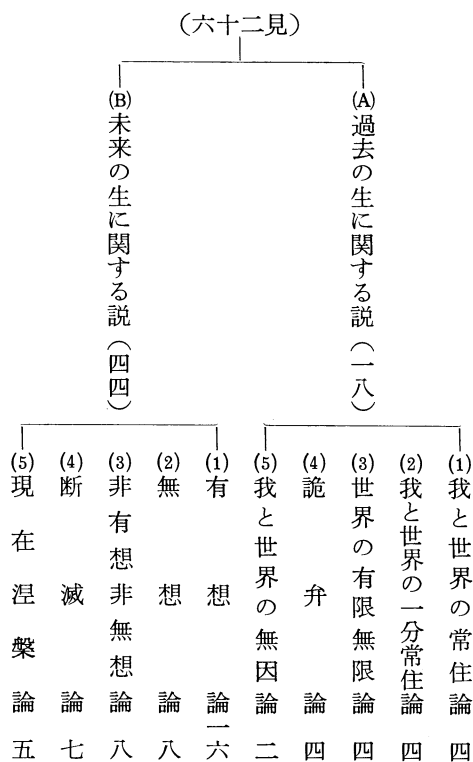
㈣ 又死後は作さずとせば名づけて断見と曰ひ、又死後も還た作すとせば、名づけて常見と為す。死後には亦は作し亦は作さずとなさば、是の中の所有の作者を常と名づけ、（所）有の不作者をば断と名づく。作に非ず不作に非ずとなすも、亦是くの如し。

上述した辺見の四説の中、有る論師というのは、有部の師を指すようである。『成実論』の意では、何れかと言えば、四説ある中の第二説を用いるらしい。即ち一切法について、断常を立てるのではなく、我をば断となし、常となす偏った見解を辺見と為すものである。此の品（大正三二・三一七b）の最後の問答のところに言う。「問うては曰く、此の見は云何んが断ずるや。答へて曰はく、正しく空を修習するときは、則ち我見無し。我見の無き故、則ち二辺無し。炎摩伽経の中に説くが如し、若し一一の陰にして、人に非ず、和合せる陰も、亦人に非ず、陰を離るるも亦人に非ず、現在には是くの如く不可得なり、[214]云何んが当に阿羅漢は死後作さずと説くべき、故に知る、人は不可得なり。人は不可得なるが故に、我見及び断常の見も亦無なり、と。又諸法は衆縁より生ずるを見れば、則ち二辺な

し。又世間の集を見れば、則ち無見を滅し、世間の滅を見れば、則ち有見を滅すと説くが如し」と。この引文の中、初には第二説に依って、我が断ずるかどうかを述べる如くであり、「若し一一の陰にして人に非ず……」と言う所は第三説（非即非離蘊）に相当するとみられ、「云何が当に阿羅漢は死後作さず……」とある所は、作・不作で断常を分つ第四説の如くみられる。このようにみるときは、『成実論』は大体において第二説を採るかのようであるが、他の説を全然捨て去るという意味までは持たないようである。要するに、此の文においては、非断非常の中道の見が正見とされるようである。しかるに、もし此の意を敷衍するならば、犢子部[215]の所謂る非即非離蘊[216]の思想と似たものとなるようであり、しかも之を中道と説くから、或いは之を正見と認めるのではないかとも見える。次いで、先きの連文に言う。「又中道を行ずるが故に、則ち二辺を滅す。所以は何ん。諸法の相続して生ずるを見れば、則ち断見を滅し、念念に滅するを見れば則ち常見を滅す。又説く、五陰は即ち是れ人なるにも非ず、亦陰を離れて是れ人なるにもあらず。故に知る、常にも非ず断にも非ず。能く異身を得るが故に一と為すことを得ず。倶に是れ衆生なるが故に、異となすことを得ず。又五陰が相続する故に、衆生の生死あり。是の中にては、即とも言ふことを得ず、是れ相続して生ずるを以ての故に、亦異とも言ふことを得ず、相続の中にては、一と説くべきを以ての故なり。又此の陰より彼の陰は異なるが故に、常と言ふことを得ず、自の相続の因縁の力より生ずるが故に断とも言ふことを得ず」と。この説は大体において有部と同じである。併し陰について非一非異を論ずる所は、犢子部の所謂非即非離蘊の思想と何程か共通するものが見られるようである。

八、邪見

「邪見品」一三二（大正三二・三一七b以下）には、邪見[217]について次の如く述べる。「若し実有の法にして、而も無の心を生ぜば、是れを邪見と名づく。四諦三宝等無しと言ふが如し。経の中に説く、邪見とは、施無く、祠無く、焼無く、善無く、悪無く、善悪業の報無く、今世無く、後世無く、父母無く、衆生の世間に受生するなく、阿羅漢の正行正至して自ら明了に此世後世を証して我が生は尽き梵行は已に成じ、所作は已に弁じ、此の身已つてよりは更に余身無しと知る者無し、（となす）を謂ふ。施は他を利せんが為の故に与ふるに名づけ祠は韋陀の語言を以て天を因となすが故に祠るに名づけ、焼は天祠の中に於いて蘇等の物を焼くに名づけ、善は能く愛果を得る三種の善業に名づけ、悪は不愛果を得る三種の悪業に名づけ、善悪業の報は、今世の善悪の名等、及び天身等の後世の報に名づけ、今世は現在に名づけ、後世は未来に名づけ、父母は能生に名づけ、衆生の受生は、今世より後世に至るに名づけ、阿羅漢は煩悩を尽くせる者に名づく。此の事無しと謂ふが故に、邪見と名づく。又衆生の垢浄と有知見・無知見とには、皆因縁なく、又力も無く、勇も及び此の果も無し等を名づけて邪見と為す。要を取つて之を言はば、所有の倒心を皆邪見と名づく。無常の常想、苦を楽と為す想、不浄の浄想、無我の我想、非勝の勝想、勝の非勝想、浄道の非浄道想、非浄道の浄道想、無の中の有想、有の中の無想の如し。是くの如き等の諸〻の顚倒心は、謂はく阿毘曇の中の五見、梵網経の中の六十二見[218]にして、皆邪見と名づく」と。この文に見られる如く、邪見を広義に解し、それは無を有と見るというばかりでなく、一切の顚倒の見を含めている。この中に六十二見とは、過去に関する十

八見に、さらに未来に関する四十四見を加えたもので、左図の通りである。

これは仏陀時代に印度で一般宗教家の間に行われた説を綜合して掲げたものである。或は六十二見には他の説がみられる。即ち五陰につき四見づつあり、合して二十見で、之に三世を乗じて六十見、之に加えるに断見と常見という根本二見を以てする故、合して六十二見となるという。四見とは(1)色の中に我あり、我は色より小なり、(2)或は我の中に色あり、我は色より大なり、(3)或は我と色と別体にして、色を離れてあり、(4)或は我と色と一体にして、色即我なり、の四種を指すという。此の解釈は、後世において六十二見の数を打ち出す為めに当てはめたに過ぎな

いものといわれている。随って本来は先きの図示にみられるものが正しいのである。

九、二　取

二取とは、見取[219]と戒取[220]（戒禁取）との二をいうが、先ず見取については「二取品」一三三（大正三二・三一九a）に二様の解釈を下している。

(一) 実事に非ざる中に於いて決定の心を生じ、但だ此の事のみ実にして余は皆妄語とせば、是れを見取と名づく。

(二) 非勝法の中にて定んで勝の想を生ずるも、亦見取と名づく。

これは虚妄のことを真実と為すのと、劣っているものを勝れると為すのと、両種を含めていう。又同品に「若し人にして智を捨て、洗浴等の戒を以て清浄を得んと望まば、名づけて戒取と為す」と説く。これは苦行[221]を修する者が、邪戒を為すことを以て清浄の果を得るとする類を言う。又先の連文に問答して言う。「問ふて曰はく、戒を以ての故に清浄を得るにあらずや。答へて曰はく、智慧を以て清浄を得、戒を智慧の根本と為す」と。苦行をすれば、却って其の為めに諸苦を受けて悪趣に堕する等の過をなすのである。この論に戒取を誡しめ次の如く述べている。「戒取の因縁は唐しく諸苦を受く。謂はく、寒熱を受け、灰土刺棘等の上に臥し、淵に投じ火に赴き、自ら高きより墜つる等にして、後世に亦劇苦の果報を受く。……又此の人は冥より冥に入る。此の法を受くるを以て、現世には苦を得、後にも亦苦しむが故なり。又此の人は深重なる罪を得。所以は何ん。非法を以て法と為して、真法

を毀壊し、亦正法を行ずる者を誇し、多くの衆生をして真浄の法に背きて、罪の中に堕せしむるが故なり。大罪を積聚するが故に、阿鼻地獄の果報を受く。(222)……外道の行ずる所の種種の邪戒、裸形にして恥無く、(223)灰土を身に塗り、髪を抜く等を受くるが故なり。……又此の邪見人は皆世間の一切の利楽を失ひ、現在には五欲の楽を失ひ、後には、善処に生ずるの楽、及び泥洹(224)の楽を失ふ」と。

十、随煩悩

「随煩悩品」一三四(大正三二・三一九b以下)には次に掲げる如き二十一種の随煩悩について解説している。

㈠　睡　＝心重くして眠らんと欲す。
㈡　眠　＝心摂して覚を離る。
㈢　掉　＝心が諸塵に散ず。
㈣　悔　＝心が憂結を懐く(応に作すべからざるを作し、応に作すべきを作さず)。
㈤　諂　＝曲心にして善を許る。
㈥　誑　＝諂心にして事成る。
㈦　無慚＝自ら悪を作して羞ぢず。
㈧　無愧＝衆の中にて悪を為し羞ぢ憚(はばか)らず。
㈨　放逸＝心が不善に随ふ。

(一〇) 詐　＝実に功徳無きに、相を示して人をして有りと謂はしむ。
(一一) 羅波那＝奇特を現じ、利養の為の故に、口もて人の意を悦ばしむ。
(一二) 現　相＝他物を得んと欲し、得んと欲する相を表はし、此物は好し等と言う。
(一三) 憿　切＝此の人を呰毀せんが為の故に余人を称讃し、汝の父は精進なるも、汝は及ばずと言ふが如し。
(一四) 以利求利＝若し施を以て施を求め、是の施物は某の辺より得たりと言ふ（利を以て利を求む）。
(一五) 単致利＝人にして睡るを喜ぶ病有り。
(一六) 不　喜＝好処に道を行ずるの因縁の具足を得るも、而も常に愁憂す。
(一七) 頻　申＝人にして頻申し、身は調適ならずして、睡眠の因縁を為す。
(一八) 食不調＝人にして飲食の多少を調適することを知らず。
(一九) 退　心＝精進に堪へず。
(二〇) 不敬粛＝諸〻の尊長の言説する所あるを敬はず畏れず。
(二一) 楽悪友＝悪人を喜楽す。

この品の最後に言う。「是の如き等を随煩悩と名づく。煩悩より生ずるが故なり」と。

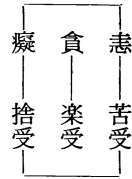
本論の煩悩論は、宇井博士の指摘の如く（国訳一切経、論集部三、解題一三頁a参照）、十使即ち根本煩悩と随煩悩とを分けてはいるが、既述の十種の煩悩大地法と望め合わせてみるとき、一見したところ、分類上には、交錯していて、すっきりしないものがあるかのようである。しかしたとい透徹しないものがあるにしても、有部で考究した十大煩悩地法をそ

の順序のままに一応引き出して、「一切煩悩心の中に、此の十法有るには非ず」と「雑問品」一三八(大正三二・三二三a)に述べて、有部の固定的見解に批判を加え、煩悩はすべて真智（正智）に依って断ずれば足る、という実践的立場（空の立場）を保持するものとみれば、分類においては透徹なきものがみられるままに、此の論の風格が知られるようである。此のように解しても、此れは本論に対し、単なる会通をなしたということにはならないであろう。

十一、煩悩の雑染

此の論には、煩悩の雑染について、主として経典にあらわれるものより説明している。これは阿毘達磨関係のものと殆んど同様であると言ってよい。之に関しては「不善根品」、「雑煩悩品」、「九結品」、「雑問品」がある。まず「不善根品」一三五(大正三二・三一九c)に説く。「三不善根とは、謂はく貪・恚・癡なり。問ふて曰はく、憍慢等も亦応に是れ不善根なるべし。何が故に但だ三のみを説くや。答へて曰はく、一切の煩悩は皆是れ三種の煩悩の分なり。慢等は是れ癡分なるが故に別説せず。又三種の煩悩は多くは衆生の心の中に在るも、慢等は爾らず。又一切の未離欲の者、乃至、蚊蟻にも是の三煩悩は皆心中に在るも、憍慢等は是の如くならず。又貪は是れ瞋不善根なり。貪る所に違失すれば則ち随つて瞋を生ずればなり。癡を二の本と為す。所以は何ん。若し人にして癡無くんば則ち貪瞋ならざればなり。又経の中に説く。十不善業に三種あり。貪瞋癡より生ず、と。慢等より生ずとは説かず。又三種の受あるも、更に第四無し。是の三受の中、三煩悩使あり」と。ここには慢等を不善根の中に入れない理由を示しているが、それは慢等は或種の衆生にはあるが、全体の衆生にはないからである。然るに三不善根は不

善の根本をなしており、例外なく不善には此れがある。又次の図示の如く、三煩悩は三受[225]に相応するので、此三種のみ不善根として挙げると言う。

恚——苦受
貪——楽受
癡——捨受

この論に、「雑煩悩品」があるが、雑煩悩としては、(1)三漏、(2)四流、(3)四縛、(4)四取、(5)四結、(6)五蓋、(7)五下分結、(8)五上分結、(9)五慳、(10)五心栽、(11)五心縛、(12)使（七使）、(13)八邪道を挙げている。

(1) 三漏[226]（欲漏・有漏・無明漏）

「雑煩悩品」一三六（大正三二・三二〇b）に三の漏を説く。「欲界の中にて無明を除き、余の一切の煩悩を名づけて欲漏と為す。色無色界の有漏も、亦是くの如し。三界の無明を無明漏と名づく」と。無明は三界に通じてあるから、無明が煩悩の総称ともされる。

(2) 四流[227]（欲流・有流・見流・無明流）

同品に四の流を説く。「外道は多く見の為に漂流せらる。是の故に流の中にては別して説く」と。

(3) 四縛[228]（同上）

同品に四の縛を説く。「能く漂没するを以ての故に名づけて流と為し、能く三有を繫ぐが故に名づけて縛と為す」と。

(4) 四取[229](欲取・見取・戒取・我語取)

同品に四の取を説く。「無我の故に、但だ是の語のみを取るを我語取と名づく」と。我というものは実体がない。しかも我に執ずると言うのは、言葉に捕えられるという考え方より、このように説くのである。欲取・見取は知られる通りであり、戒取は先きに既に説明した。

(5) 四結[230](貪嫉身結・瞋恚身結・戒取身結・貪著是実取身結)

同品に四の結を説く。「他物を貪嫉し、他人にして、与へざるときは、則ち瞋心を生じ、鞭杖等を以て取る。是れ在家人の闘諍の根本なり。亦は随楽辺とも名づく」と。これは前の二結である。後の二結につき、同品に説いて言う。「若し人にして、戒を持し、此の戒を以て、而も清浄を得んと欲し、即ち是れのみは実なるも、余は妄語なりと謂はば、是の見は則ち随ふ。是れ出家人の諍訟の根本なり。亦は随苦辺とも名づく」と。此等の四を何れも身結と呼ぶ意味につき、其の連文に言う。「五陰を身と名づく。是の四結は、要らず身口を須つて成ず。故に名づけて身結と為す。又有る人は言はく、是の四法は能く生死を繋縛す。故に名づけて結と為す」と。

(6) 五蓋[231](貪欲・瞋恚・掉悔・睡眠・疑)

同品(大正三三・三二〇c)には何故に蓋と名づけるかを説く。「貪欲・瞋恚は能く戒品を覆ひ、掉悔は能く定品を覆ひ、睡眠は能く慧品を覆へばなり。有る人は此の蓋を除かんが為の故に、是れ善なり、是れ不善なりと説けば、是の人は中に於いて疑を生ず。有と為んや無と為んや、と。此の疑が成ずるが故に能く三品を覆ふ」と。この文中にいう三品とは、すなわち戒・定・慧である。

(7) 五下分結[232]（貪欲・瞋恚・身見・戒取・疑）

同品に言う。「貪欲と瞋恚と戒取とは、下に堕するを以ての故に、名づけて下分と為す。牛戒を持すること成ずるとき則ち牛と為り、成ぜざれば則ち地獄に入るが如し。疑は離欲を障へ、身見は是れ四の根本なり。是れを名づけて五と為す。又貪と恚とを以ての故に、欲界を出でず、身見は我心を出でず、戒取は下法を出でず、疑は凡夫を出でず。又貪欲と瞋恚との故に、欲界を過ぎず。若し過ぐるも還た為に牽かる。余の三は凡夫を過ぎず。故に下分と名づく」と。

(8) 五上分結[233]（色染・無色染・掉悔・憍慢・無明）

これは上二界を出離し得ないように繋縛する煩悩（上二界の煩悩）である。これを同品に説く。「此の五結は学人が之を以て上行と為すが故に上分と名づく。此の五結は学人の心の中に於いてのみ説き、凡夫の為にはあらず」と。

(9) 五慳[234]（住処慳・家慳・施慳・称讃慳・法慳）

同品（大正三二・三二一a）には五の慳を説く。「住処慳とは独り我のみ此に住して、余人を用ひず、とす。家慳とは独り我のみ此の家に入出し、余人を用ひず、設ひ余人有るも、我は中に於て勝る、とす。施慳とは、我のみは此の中に於いて、独り布施を得るも、余人に与ふること勿れ、設ひ余人あるも、我に過ぎしむること勿れ、とす。称讃慳とは、独り我のみを称讃して、余人を讃すること勿れ、設ひ余人を讃するも、亦我に勝らしむる勿れ、とす。法慳とは独り我のみ十二部経の義を知る、又深義を知るも、秘して而も説かずとす」と。

⑽　五心栽[235]（疑仏・疑法・疑戒・疑教化・譏刺）

同品（大正三二・三二一b）に五の心栽を説く。「仏を疑ふとは、是くの如き念を作すなり。仏を大と為さんや、富蘭那等を大と為さんや、と。法を疑ふとは、仏法を勝と為さんや、違陀等を勝と為さんや、と。戒を疑ふとは、仏の所説の戒を勝と為さんや、鶏狗等の戒を勝と為さんや、と。教化を疑ふとは、阿那波那[236]等の教化は、能く泥洹に至ると為んや不や、と。譏刺とは瞋恚心を以てして、畏敬心無く、善人を侵悩するなり。是の人は、此の五法を以て其の心を敗壊し、諸〻の善根を種うるに任へず。故に心栽と名づく」と。

⑾　五心縛[237]（身欲・欲・和合・不喜楽・足）

同品（大正三二・三二一c）に五の心縛を説いて言う。「五心縛とは、若しくは人は身欲を離れざるが故に身に貪著し、五欲を離れざるが故に欲に貪著し、又在家出家人と和合し、聖語の義の中に於いて、心は喜楽せず、少利の事を得て自ら以て足れりと為す」と。

⑿　使[238]（七使）

同品（大正三二・三二二a）に七使を説く。「問ふて曰はく、是の使は心相応と為すや不相応と為すや。答へては曰く、心相応なり」と。使に七を数えるがそれは貪を欲貪と有貪との二に分け、之に瞋・癡・慢・疑・見の五を加えたものである。何故に使と名づけるかと言うに、「生死の相続する中にて、常に衆生に随ふが故に、名づけて使と為す」と説く。

⒀　八　邪　道

これは邪見乃至邪定で、八正道に対する八種の邪道である。同品（大正三二・三二二b）に説く。「実の如くに知らざる顛倒の見なるを以ての故に、名づけて邪見乃至邪定と為す」と。

十二、余　論

「九結品」一三七（大正三二・三二二b以下）には、九結について述べるが一一の名称は出ていない。それは一般によく知られ用いられるものであるからと思われる。九結とは愛・恚・慢・無明・見・取・疑・嫉・慳を言う。

「雑問品」一三八（大正三二・三二三a）には初に十使が出されている。十使とは、貪・恚・慢・無明・疑・五見を言う。これは所謂る十根本煩悩である。此の品には「一切の煩悩は多く十使の所摂なり」と説く。つぎに此品には十の煩悩大地法は、一切煩悩心と倶起するか否かにつき問答している。文に言う。「問ふて曰はく、十の煩悩大地法は、所謂不信と懈怠と忘憶と散心と無明と邪方便と邪念と邪解と戯掉と放逸とにして、是の法は常に一切の煩悩心と倶なり。此の事は云何ん。答へて曰はく、先に已に相応を破したり。但だ心法のみは一一に生ず。是の故に然らず。又此れ道理に非ず。何を以てか之を知る。或は不善心の不善信と倶なるあり。或は不善心にして而も信無きあり。精進等も亦是くの如し。故に知る、一切の煩悩心の中に、此の十法有るには非ず。……」と。『婆沙論』や『倶舎論』においては大煩悩地法は全べて倶起すると扱うが、『成実論』では倶起を許さない。

また、此品には次の如く問答している。「問ふて曰はく、欲界の中にては十煩悩を具し、色無色界にては瞋を除いて余残の一切あり、と。是の事は云何ん。答へて曰はく、彼の中にも亦嫉妬等もあり」と。この問いの意は、有

部の説を示すが、成実はそれに反対していることが知られる。
又同品(大正三二・三二三b)に説く。「問ふて曰はく、欲界の身見を説いて無記と名づく。所以は何ん。若し身見にして是れ不善ならば、一切の凡夫は、皆我心を生ずるに、尽く地獄に堕せしむべからざるが故に、無記と説けばなり。是の事は云何ん。答へて曰はく、身見は是れ一切の煩悩の根本なり。云何んが無記と名づけんや。又此の人は堕して他人の為に神我ありと説くに、爾の時、云何んが当に無記と名づくべけん。辺見も亦是くの如し」と。これは初に有部の説をかかげ、後にその不当を説くものである。「我」を煩悩生起の根源にすえる考え方が『成実論』に存することは注意を要する。
毘婆沙師(239)(有部の師)の主張と異なる煩悩論のことが、「断過品」一三九(大正三二・三二四b)の初の問答にもあらわれている。文に言う。「問ふて曰はく、ある人は言はく、諸〻の煩悩は九種なり、下・中・上にして、下下・下中・下上・中下・中中・中上・上下・上中・上上なり。智も亦九種なり。是の煩悩は先きに上上を断じ、後に下下を断ず。下下の智を以て上上の煩悩を断じ、乃至、上上の智を以て下下の煩悩を断ず、と。是の事は云何ん。答へて曰はく、無量の心を以て諸〻の煩悩を断ずるなり。所以は何ん。経の中に仏は説く。譬へば巧匠が手に斧の柯(え)を執り、眼は指の処を見れば、日日に尽くす所の若干分の数を分別すること能はずと雖も、但だ尽き已れるを見て、乃ち能く其の尽きたるを知るが如く、比丘も亦爾り。道を修行する時には、今日尽くす所の若干の諸漏、昨日尽くす所の若干分の数を分別して知らずと雖も、但だ尽き已れば、乃ち漏の尽きたるを知る。故に知る、無量の知を以て、諸〻の煩悩を尽くす。八にも非ず、九にも非ず」と。この初の方は有部の説であるが、後には一断即一切断と

いう思想にも近いものをもって、之を斥けて、『成実論』の意を示しているのである。こうした断惑の理において、有部思想を超えていることは見のがせない。

煩悩が種々の三悪法として示され、それらが如何ように生起するかについては、「定難品」一八六（大正三二・三五七b）につぎの如く説かれている。

経の中にて説く、十の三悪法は皆定難と名づけ、十の三白法は皆是れ定に順ず、と。所謂仏の言く、若し三法を断ぜざるときは則ち老病死を度ること能はず、謂く貪と恚と癡となり。若し三法を断ぜざるときは、則ち貪と恚と癡とを断ずること能はず、謂はく身見と戒取と疑となり。次に三法あり、謂はく邪念と邪行と没心となり。次に三法あり。謂はく妄憶と不安慧と乱心となり。次に三法あり、謂はく調戯と不守諸根と破戒となり。次に三法あり、謂はく不信と邪戒と懈怠となり。次に三法あり、謂く善人を喜ばざると、正法を聞くことを悪むと、喜んで他の過を出すとなり。次に三法あり、謂く恭敬せずと、与に語るべきこと難しと、悪知識に習ふとなり。……

と。

ここで煩悩生起の根本について、必らずしも唯一の説き方でないとは言え、本論ではいかに考えられているかについて考察してみたい。私はその主な考え方としては、それを「我心」となすのではないかと考える。

本論「身見品」一三〇（大正三二・三一六b）には、次の如く坐禅人、麁思惟者、中思惟者、細思惟者、深細思者等というような性格の異なる者が、夫ぞれ五陰の一一を我であると為すことを指摘する。これは他の論書にも見られない考

えであろう。「坐禅人ありて、光明の相を得れば、身中の神の浄珠の中の縷の如くなるを見る。是の如き等の人は、色を計して我と為し、麁思惟の者は受は是れ我なりと説く。木石等の中には受なきを以ての故なり。知るべし、受は即ち是れ我なりと。中思惟の者は想は是れ我なりと説く。苦楽は過ぐと雖も猶ほ想有るは我心なるを以ての故なり。細思惟の者は行を説いて我なりと為す、瓶等の相は過ぐと雖も猶思有るは我心なるを以ての故なりと。深細思の者は、識を説いて我と為す、思も亦麁にして、此の思は過ぐと雖も猶故に識あるは、我心なるを知るが故なりと。又五陰の中に於て我心を生ず、是の人は受等の諸陰を分別すること能はざればなり。色心の中に於いて合して我想を生ず、色等の四法に於て総じて瓶の想を生ずるが如し。色等の差別に二十分あるを以て、色は是れ我なりと見るなり。所以は何ん、色は是れ我にして、法を了し、受等は所依なればなり。此の諸の受等は色に繋在するが故に、色を我と為すと謂ふなり。有る人は、色が受等の中に住するを見れば、受等は是れ法を了ぜざるが故に、色を所依止とす。虚空は了ぜざるが故に、地等を依止となすが如しと。是の如く二十分は皆癡に由りて生ずるなり」と。この文中二十分とは二十種我見である。この二十分については、「憍慢品」一二八（大正三二・三一四b）に説かれるが、これは色受想行識について、各々次の四種の見方が出来るのを乗じて、数えたものである。

我慢は二種なり、示相と不示相となり。示相とは是れ凡夫の我慢にして、謂はく色が是れ我なりと見、有色が是れ我なりと見、我の中に色を見、色の中に我を見るなり、乃至識にも亦是の如し。是の二十分を示すが故に示相と名づく。

このように種々の面からする我心の生起があり、それが一切煩悩の生起の根本であるとする見方は、有部よりも一

歩すすんでおり、唯識に連なる思想と云ってもよい。又凡夫が煩悩おこり、さとりへの道へ進みえないのは、既に「信」の心数法の所で触れた如く、賢聖の語に随順せず、信念をもって断疑し、決定して不虚妄の真諦・真実を見出さないからであると言えるであろう。

第六節　不相応行論

不相応行[241]は詳しくは心不相応行と言われるが、『倶舎論』には十四法、唯識では二十四法を数える。『成実論』では有部流の数え方によると、「不相応行品」九四（大正三二・二八九a）に(1)得、(2)不得、(3)無想定、(4)無想処、(5)滅尽定、(6)命根、(7)生、(8)滅、(9)住、(10)異、(11)老、(12)死、(13)名衆、(14)句衆、(15)字衆、(16)凡夫法の十六法を数え、更に「無作品」九六（大正三二・二九〇a以下）に説かれる(17)無作を合すると、総計して十七法あるわけである。しかし別に述べる如く、滅尽定を除くべきであるから、総計十六法である。一一は次の如く解説されている。

(1)　得[242]　―諸法が成就して衆生となるが故に得有り。衆生が現在世の五陰を成就するを、名づけて得と為す。又過去世の中の善不善の業は、未だ果報を受けざるも、衆生は是の法を成就す。経の中にて、是の人は善法を成就し、亦不善法を成就すと説くが如し（そこで得とは、成就と同じことである）。

(2)　不得　―得と相違するを名づけて不得[243]と為すも、亦別に不得の法有ること無きなり。

(3)　無想定[244]―此の定法無し。所以は何ん。凡夫は心心数法滅すること能はざればなり。後に当に説くべし。是の

心心数法は微細にして、覚り難きが故に、無想と名づくるのみ。

(4)　無想処(245)—前と同じ（無想の果とされる）。

(5)　滅尽定(246)—心滅して行無きが故に、滅尽と名づくるのみ。別の法有ることとなし。猶ほ泥洹の如し。—これは別処に説いている如く、有部が滅尽定を心不相応行法となすのとは異なって、泥洹と同じとみる。即ち択滅無為としてみるものと考えられる。

(6)　命(247)根—業の因縁を以ての故に、五陰の相続するを、命と名づく。是の命は業を以て根と為すが故に、命根と説く。

(7)　生(248)—五陰の現在世に在るを生と名づく。

(8)　滅(249)—現在世を捨するを滅と名づく。

(9)　住(250)—相続するが故に住なり。

(10)　異(251)—是の住が変ずる故に、名づけて住異と為す（別に法の生住滅と名くるものあるに非ず）。

(11)　老(252)—諸陰の衰壊するを老と名づく。

(12)　死(253)—五陰の退没するを死と名づく。

(13)　名(254)衆—字に従って名を生ず。某の人と言ふが如し。

(14)　句(255)衆—字に随って義を成ずるを句と名づく。

(15)　字(256)衆—諸〻の字を字と名づく。

⒃ 凡夫法[257]―凡夫法は凡夫に異らず。若し別に凡夫法あらば、亦応に受よりも別に瓶法等あるべければなり。

以上十六種につき、論の文により解説したが、滅尽定については、これを心不相応行法となさないのが本論であるから、十五種が心不相行法ということになる。つぎに少しくここに註解しておこう。初の得とは善悪等の法を得することを言う。次に無想定を有部では実体ありとするが、経部は之を認めない。この無想定に入っても、心心数法が有るとすることは、特色のある考え方である。有るとは言うても微細であって、それを知覚することは出来ない故、無想と呼ぶ。この考え方は、有部とは相違している。さらに命根は有部においては寿・煖・識の三というもので知られるとするが、『成実論』では命根を仮りのものとなし、経部説に近い。又生住異滅の四は有部の説と異なり、実体ありとはしない。最後の凡夫法は又これは異生性とも呼ばれる。これは凡夫は聖者に異なる生類との意である。しかし本論では、凡夫法という別法が存するというのではない。『倶舎論』にては凡夫法は聖法の非得（聖者の無漏の非得）として取り扱われ、非得という不相応行の中に摂めている故、別開されないが、『成実論』では之を別開している。⒄無作については第七節で説明する。「不相応行品」に入れぬのは其体を得とする故である。

上記の凡夫法等の十六種や無為法を一一別有のものと諸論師が考える理由を次の如く説明し、その不正を批判している。「有る諸論師は、外典を習うが故に、阿毘曇を造りて、別に凡夫法あり等と説くも、亦有る余の論師は、別に如・法性・真際・因縁等の諸の無為法ありと説く。故に深く此の理を思ふべし。文字にのみ随ふこと勿れ」と。此れは論主の意に依れば、これらの諸法は、色心の分位に仮立するにすぎないとなすと考えているようで、有部の主張を斥けるものである。

第七節　輪廻論

一、輪廻論の概観

輪廻[258]は四諦の中の苦諦・集諦を以って説明されると言える。そして集とは業と煩悩とである。即ち「四諦品」一七(大正三二・二五一b)に説いて言う。「集諦とは業及び煩悩なり。業とは、業品の中にて当に説くべし。煩悩とは、煩悩品の中にて、当に説くべし。諸業と煩悩とは、是れ後身の因縁なるが故に、集諦と名づく」と。又「明因品」一四〇(大正三二・三二五a)に言う。「問ふて曰はく、煩悩を身の因縁と為すとは、是の事は応に明かにすべし。所以は何ん。諸〻の外道の此の事を信ぜざる有りて、或は言はく、是の身は因も無く縁も無く、猶ほ草木の自然にして而も生ずるが如し、と。或は曰はく、万物は是れ大自在等の諸天の生ずる所なり、と。或は言はく、万物は世性より生ず、と。或は言はく、微塵が和合するが故に生ず、と。是くの如き等を説く。是の故に、応に明にすべし。答へて曰はく、業より身有ること、是の事は先に成ぜり。是の業は煩悩より生ず。故に煩悩を以て身の因縁と為すなり」と。

以上は煩悩のことであったが、次に「明業因品」一二〇(大正三二・三〇八a以下)には、業につき次の如く説く。「論者曰はく、……業は是れ身を受くるの因縁にして、身は苦性と為す。故に応に之を滅すべし。此の身を滅せんと欲せば、当にその業を断ずべし。因滅するを以ての故に、果も亦滅するが故なり。形に因りて影有れば、形滅せば則ち

影も滅するが如し。是の故に、若し苦を滅せんと欲せば、当に勤めて精進して此の業因を断ずべし。問ふて曰はく、業より身を受く、と。是の事は応に明かにすべし。所以は何ん。或は有る人言はく、身は波羅伽提[259]より生ず、と。有るは言はく、自在天[260]より生ず、と。或は言はく、大人[261]より生ず、と。或は言はく、自然より生ず、と。是の故に応に因縁を説くべし。云何んが業より生ずと知るや。答へて曰はく、是の事は已に種種の因縁にて破したれば、当に知るべし、業より身を受くるなり。又万物には種種の雑類あれば、当に知るべし、因も亦差別す。粟麦等の異を見れば、種の不同なることを知るが如し。自在天等は差別なきが故に、当に知るべし、因業に無量の差別あるが故に、種種の身を受くるに非ず。又諸〻の善人は、皆業に因りて身を受くるを信ず。所以は何ん。是の人は常に施戒忍等の善法を行じ、殺生等の諸〻の不善法を離れたればなり。故に知る、業より身を受くるなり。又若し業に因りて身を受くるときは、是れ則ち返る*べし。真智を得るが故に、邪智は則ち断じ、邪智断ずるが故に、貪恚等の諸〻の煩悩断じ、諸〻の煩悩断ずるが故に、能く後身を起す業も亦断ず。是れ則ち返るべし、とす。自在等の因の中には、則ち返るべからず。自在等は断ずべからざるを以ての故なり。故に知る、業より身を受く。又現見するに、果は因と相似す。麦より麦を生じ、稲より稲を生ずるが如し。是くの如く、不善業より不愛の報を得、善業より愛報を得るに、自在等の因の中には此の相似なし。是の故に業を身の本と為す。自在等には非ず。又今現見するに、万物は皆業より生ず。悪業を以ての故に打捕、繋閉、鞭杖、死等の諸苦を受け、善業の因縁もて、名聞利養等の楽を受く。意に随つて愛語せば、意に随つて報を受くることを得。故に知る。業より身を受け、自在等には非ず。又世間人は自ら万物は業の因より生ずるを知る。故に稼穡等の業を起し、亦施戒忍等の諸〻の福徳業をも為

し、閉坐して而も自在より所欲を望むもの有ることとなし。故に知る、業より報を得るなり。又若し人は自在等に因ると説くと雖も、而も猶ほ諸業に依るとす。謂はく、自ら身を苦しめ、及び斎等を受くればなり。故に知る、業を以て因と為す」と。上述の如く、種種の方面より考察して、外道の主張を破斥し、業により此の身のあること、その業は煩悩より生ずるのであり、煩悩はそれ故に苦楽の因と言われ、業は身を受くる因縁とされるのである。ここには即ちいわゆる惑・業・苦の三道を明らかにしているのである。

煩悩ある故、業があることにつき、「明因品」一四〇（大正三二・三二五a）に次の如く説く。「問ふて曰はく、云何んが煩悩に因りて業ありと知るや。答へて曰はく、仮名心に随ふを名づけて無明と為す。仮名心は能く諸業を集む。故に知る。煩悩の因縁もて業有り。又阿羅漢の諸業は集まらず成ぜず。故に知る、諸業は煩悩に由りて成ず。経の中に仏の説くが如し、若し人にして明を得て無明を捨離せば、是の人は能く福業罪業無動業を起すや不や。不なり、世尊よ。又無漏業無し、と。故に知る、但だ仮名に随ふ者は、能く諸業を起す。無漏心は仮名に随はざるが故に、業を起さず。又学人は行なし。経に説くが如し、学人は還つて而も行ぜず、滅して而も作さず、と。作相は是れ行なり。行を名づけて業と為す。又無漏心は行相に非ざるが故に無漏業無きなり。是の故に、一切の諸〻の身を受くる業は、皆煩悩に因つて生ず。又煩悩を断ぜば、復た生を受けず。故に知る、身有るは、皆煩悩に因る」と。

この文は輪廻の因を示すものである。此の中で悪の方は、心法の中、特殊の性質のものであって、その中に挙げている。今は唯業のみを述べるのである。その業は、集諦の下、「業相品」九五（大正三二・二八九c）より、「明業因品」一二〇（大正三二・三〇八c）までの二十六品に亘って説かれている。そして業とは要するに身口意三業であり、それが根本

をなし、「業相品」九五(大正三二・二八九c)に次の如く説く。「論者曰はく、……是の業に三種あり。身業と口業と意業となり。身業とは身の所作を身業と名づく。是の業は三種にして、奪命等の不善と、起迎礼拝等の善と、断草等の無記となり。問ふて曰はく、若し身の所作を身業と名づくれば、瓶等の物も亦応に是れ身業なるべし。身の所作なるが故なり。答へて曰はく、瓶等は是れ身業の果にして、是れ身業なるには非ず。因と果とは異るが故なり。問ふて曰はく、応に身業あるべからず。所以は何ん。身の動作する所を名づけて身業と為さば、有為法は念念に滅するが故に、応に動あるべからざればなり。答へて曰はく、是の事は念念滅品の中に已に答へたり。所謂法の、余処に於いて生ずる時、他を損益せば、是れを身業と名づく。問ふて曰はく、若し爾らば、身が則ち身業なり。余処に生ずるを以ての故に、身の所作を名づけて身業と為すに非ず。答へて曰はく、身は是れ業を作すの具にして、身が余処に於いて生ずる時に、罪福を集むるを名づけて業と為す。是の故に身は業なるには非ず」と。この文に依るに、身の為す所が業と言うならば、その事が明了でない。何となれば有為法は念念に滅しているからである。若し身業は所作(行動)とすれば、生じて滅するその間に、或る期間を要する理となる。そこで法に暫住を認めるか否かの論を生ずることは、既に述べた通りである。常識的に我われが考えていることは、五十歳まで生きる人は五十年の間身が暫住するとなすが、今はそれとは異なる考え方である。この文に念念滅品と説くのは、「識無住品」七四(大正三二・二八〇a以下)のことである。そこで有為法は生滅しつつあるが、身業を如何に解するか。ここの文意は、生滅と言うものは許し、此の身は滅するけれども、余所に生ずるのであり、その生じて来る所に、前に為した事が顕われて来て、或は楽を生じ或は苦を生ずる。そこで文に「身が余処に於いて生ずる時に、罪福を集むるを名づけて業と(262)

為す」等と説くのである。身の動作には心力を認むべきであるとするのが『成実論』の意である。此の論の業論は、思想上から言えば『倶舎論』ほどに詳しく説かれず、勝れているとは言えないが、業について善く思索していることは、認められてよい。

又同品(大正三二・二八九c以下)に説く。「問ふて曰はく、罪福を集むるは是れ作無し。身作とは云何ん。答へて曰はく、身が余処にて生ずる時に、造作する所あるを名づけて身作と為す。問ふて曰はく、是の身が或は善或は不善を作すとも、而も身は然らず。是の故に身の所作には非ず。答へて曰はく、心力に随ふが故に、身が余処に生ずる時に、能く業を集む。是の故に集むるを、善不善と名づく。直ちに是れ身なるに非ず。口業も亦爾り。直ちに音声語言なるに非ず、心力が音声言語に随ふを以て集むる所の善悪を、是れ口業と名づく。意業も亦是くの如し。若し心が、我は是の衆生を殺さんと決定せば、爾の時に、罪福を集むることも亦是くの如し。問ふて曰はく、身口より別に業あるが如く、意と意業とは、即と為すや異と為すや。答へて曰はく、二種なり。或は意が即ち意業なると、或は意より業を生ずるとなり。若し意が衆生を殺さんと決定せば、是れ不善意にして、亦是れ意業なり。是の業は、能く罪を集むること、身口業に勝る。若し未だ心を決定せずんば、是の意は則ち業と異るなり」と。この文は、心力と言うものによって身口意の上にあらわれた罪福を集める故、業の名があるとする意である。そして身業を主として解説し、口業・意業も同様に解せしめようとしている。特に注意すべきは意（心力）と意業とを同と見るか異と見るかと言う問題に対し、二種があるとしたことである。

二、有作と無作

業の上において、有作[263]と無作[264]と言うことがある。有作とは作用の有ることとで、判り易いが、無作は甚だ判り難い。これにつき先ず「業相品」九五(大正三二・二九〇a)に次の如く説く。「問ふて曰はく、已に作相を知る。作に従つて異を生じ、業を集むれば、何者を相と為すや。答へて曰はく、是れ即ち無作と名づく。問ふて曰はく、但だ身口にのみ無作有りて、意には無作無きや。答へて曰はく、然らず。所以は何ん。是の中には、因縁の但だ身口業にのみ無作あって、而も意には無作なきもの有ることとなければなり。又経の中に二種の業を説く。若しくは思、若しくは思已なり。思は即ち是れ意業にして、思已は二種なり。思に従って業を集むると、及び身口の業となり。是の意業の最も重きことは、後に当に説くべし。重業の集めらるるに従って、無作と名づく。常に相続して生ず。故に知る、意業にも亦無作あり」と。『婆沙論』に於いては、身業・語業にのみ無表を認め、意業には認めない。然るに『成実論』では三業何れにも不相応行としての無作（すなわち無表）を立てる。これは仮法であり、勿論さきに述べた十六不相応行も共に仮法である。この点が有部と『成実論』との無作に対する考え方の相違である。そして『成実論』では、軽業には無作は無いが重業にはそれが有るとする。又常に相続して生ずる故、無作と名けるという。この論では身口二業に比し、意業を重いと見ていることを注意すべきである。

無作については、「無作品」九五(大正三二・二九〇a以下)に次の如く問答し、詳説されている。「問ふて曰はく、何れの法を無作と名づくるや。答へて曰はく、心に因つて罪福睡眠悶等を生ずれば、是の時に常に生ずるを、是れを無作

と名づく。経の中に説くが如し。若し樹を園林に種え井橋梁等を造らば是の人の為す所の福は昼夜に常に増長す、と。問ふて曰はく、有る人は言ふ。作業は現に見るべければ、若し布施礼拝殺害等ならば、是れ応に有なるべきも、無作の業は、見るべからざるが故に無し、と。応に此の義を明かにすべし。答へて曰はく、若し無作なくば、則ち殺等を離るる法無かるべし。問ふて曰はく、離は不作に名づく。不作は即ち無法なり。人の語らざる時は、語らざるの法の生ずること無きが如く、色を見ざる時にも、亦見ざる法無きが如し。答へて曰はく、殺等を離るるに因りて、天上に生ずることを得。若し無法ならば、云何んぞ因と為らんや。問ふて曰はく、離るるを以ての故に天に生ずるにはあらずして、善心を以ての故なり。答へて曰はく、然らず。経の中に、精進の人は随つて寿にして福を得ること多し。故に久しく天の楽を受く、と説けばなり。若し但だ善心のみならば、云何んぞ能く多くの福あらんや。是の人は常に善心あること能はざるが故なり。又説く、樹等を種ゆるの福徳は、昼夜に常に増長す、と。又説く。持戒堅固なり、と。若し無作なくんば、云何んが当に福の常に増長すること及び堅く戒を持することを説くべけんや。又作が即ち是れ殺生なるには非ず。作が次第して殺生の法が生じ、然して後に殺罪を得るなり。人に殺を教ふるに、殺す時に随つて、教ふる者も、殺罪を得るが如し。故に知る、無作あり。又意には戒律儀無し。所以は何ん。若し人不善に在るも、無記心若しくは無心ならば、亦持戒とも名づくればなり。故に知る、爾の時には無作の不善あり。律儀[265]も亦是くの如し」と。成実に於いては業が起って、力の強いものが残り、それが増長してゆくと説くが、これが無作業である。意業が無作として相続してゆくとするのである。然るに『婆沙論』（有部）には、表業なければ無表無しとする故、この論とは相違する。しかし無記の無表を立てない点は、有部と『成実論』

と同様である。上の引文に依るに、無作の存在は如何にして知りうるかについて述べる。それは、無作が無ければ福業が増長すると言えないことになる故、必らず無作はあるとするのである。持戒堅固と言うこと、例えば持戒者の不殺生ということは、無作業が相続する故に言い得るのである。他人を派遣して殺人をさせる例の如き、こうした遣他業は、本人は直接には造作しなくても、無作というものが有る故、成立すると言うのである。

三、故作と不故作

有情の作業に故作(266)と不故作(267)という差別があり、重要なことに属するが、「故不故品」九七(大正三二・二九〇b以下)に之につき次の如く説く。「問ふて曰はく、経の中に故作業と不故作業とを説く。云何んが故と不故と名くるや。答へて曰はく、先に知つて而も作さば、名づけて故作と為す。此れと相違するを、不故作と名づく。問ふて曰はく、若し不故作ならば、名づけて業と為さず。答へて曰はく、是の業有り。但だ心のみにて故作する業なるときは、則ち報あり。又心を決定して作す業を故と名づけ、心を決定せずして作さば、不故と名づく。卒語するを、不故と名づけ、不卒語ならば、是れを故と名づくるが如し。……若し先に作す心無くして、而も作さば、人の行く時に践蹈して虫を殺すが如く、是れを不故と名づく。是の不故の業は、集まらざるを以ての故に、報を生ずること能はず。業に四種あり。作して集めざるあり。集めて作さざるあり。亦は作し亦は集むるあり。作さず集めざるあり。作して集めずとは、殺等の業を作すも、後に則ち心にて悔い、施等の業を作すも、後に亦心にて悔ゆるが如し。又業を起作するも、心が復た憶せずんば、是れを作して集むるに非ずと名づく。集めて作さずとは、若し他が殺等を作さば、則

ち心に喜を生じ、他が施等を作さば、亦心に喜びを生ずるものなり。亦は作し亦は集むとは、若し殺等の罪、施等の福を作すも、亦心に喜を生ずるものなり。作さず集めずとは、亦は作さず亦は喜をも生ぜざるものなり。是の中に於いて、亦は作し亦は集むるものは、是れは必ず報を受く。経の中に、若し業にして亦は作し亦は集めば、是の業必ず果報を受く、と説くが如し。是の故に、作し集むる業は、若しくは現に報を受け、若しくは生じて報を受け、若しくは後に報を受く」と。即ち、故作と不故作と、これらを業と呼ぶけれども、不故作の場合は果報を受けないものとするものである。

なお「三業品」一〇〇(大正三二・二九四a)には、故作と不故作との区別に関して述べた所がある。それは意志決定してなす行いは即ち故作で、罪福の果を招く。即ち言う。「問ふて曰はく、若し殺等の法にして是れ不善ならば、則ち好身無し。所以は何ん。殺生せざる時有ること無ければばなり。若しくは来、若しくは去、足を挙げ、足を下す時、恒常に細微なる衆生を傷殺し、亦常に我想を以て、而も他の物を取り、亦自想に随つて、妄語を為せばなり。是の故に終に好身なし。答へて曰はく、故作なるときは則ち罪にして、不故には非ざるなり。経の中に、実に衆生あり、中に於いて衆生想を生じて、殺さんと欲する心あらば、殺し已つて、殺罪を得、と説くが如し。盗等も亦爾り。問ふて曰はく、人が毒を食ふに、故なるも不故なるも、倶に能く人を殺すが如し。又火を蹈むに、知るも不知なるも、倶に能く人を焼くが如し。刺等も亦爾り。当に知るべし、殺生せば故なると不故なると、倶に応に罪を得べし。答へて曰はく、此の喩は然らず。毒は身を害するを以ての故に死するも、罪福は心に在れば、何ぞ喩と為すことを得んや。又火と刺と等は、若し覚せずば、苦を生ずること能はず。是の故に、此の喩は然らず。若し識るこ

と無くんば、則ち痛みを覚せず。識ること有らば、則ち覚す。是くの如く、若し故の心無くんば、作せる業も成ぜず。心有らば、則ち成ず。此の喩は応に爾るべし。又故ならば則ち罪あるも、不故ならば則ち無し」と。以上、明快に意志の伴わぬ作、即ち不故作は、罪なく福なしとする。この点で耆那教[268]などと異なるのが仏教である。以下には例を挙げて解説している。

同品(大正三二・二九四a以下)の先きの連文に言う。「諸業は皆心を以て差別すればなり。故に上あり、下あるなり。若し故の心無くば、云何んが当に上下あるべきや。医と非医とは、倶に人の苦を生ずるも、心力を以ての故に、罪福差別するが如し。又児が母の乳を捉ふるときは、則ち罪を得ず。染心なきを以ての故なり。若し染心もて捉ふれば、便ち罪あるが如く、当に知るべし、罪福は皆心より生ず。又若し不故の心にして、而も罪あらば、解脱を得る人も亦不故にして而も衆生を悩ますこと有れば、是れ応に罪を得べく、則ち解脱すること有ることなし。諸〻の罪人は解脱すること無きを以ての故なり。又若し不故にして而も罪福あらば、則ち一業にして便ち応に是れ善と不善となるべし。人の福業を為す時に、誤って衆生を殺さば、是の業は則ち亦は罪なり亦は福なりと名づくるが如くなるも、是の事は然らず。当に知るべし、不故は応に、罪も福もあるべからず。又若し心無くして而も業あらば云何んが此れは善、此れは不善、此れは無記なりと分別せんや。皆心を以ての故に、是の差別あるのみなればなり。三人有りて倶行して塔を繞るが如し、一は仏の功徳を念ずるが為に、二は盗竊せんが為に、三は清涼たらんが為にして、身業は是れ同なりと雖も、而も善と不善と無記との差別あり。当に知るべし。心に在るなり。業に定報のものあり、不定報[269]のものあり、上中下のものあり、現報[270]と生報[271]と後報[272]と等のものもあるに、若し心に由らずして而も罪

福を得ば、云何んぞ当に是くの如きの差別有るべきや。又若し心を離れて業あらば、則ち非衆生数にも、亦応に罪福あるべし。風にして山を頽して衆生を悩害するが如くんば、風には応に罪あるべきも、若し香華を吹き来って塔寺に堕さば、便ち応に福を得べきが如し。是れ則ち不可なり。故に知る。心を離れて罪福なし」と。上述の如き故作・不故作の思想は、一般仏教でも採用するものである。

四、定報業と不定報業

定報業とは当来に果を受くべきものを指し、不定報業は、そうでない不定のものを言う。「故不故品」九七（大正三二・二九一a）の終りの方に、次の如く問答している。「問ふて曰はく、云何んが定報業と名づけ、何等か是れ不定報業なりや。答へて曰はく、経の中に五逆罪は是れ定報業なりと説く。問ふて曰はく、但だ五逆罪のみ是れ定報業[273]なりや、更に余のもの有りや。答へて曰はく、余業の中にも亦定報の分あり。但だ示すことを得べからざるのみ。或は事が重きを以ての故に、定報なるあり。仏及び仏弟子に於いて、若しくは供養し、若しくは軽毀するが如し。或は心が重きを以ての故に、定報なるあり。人の深厚なる纒を以て虫蟻を殺害せば、人を殺すよりも重きが如し。是くの如き等の余業にも、亦定報あり」と。この文意は、五逆罪の如きは定報業であるが、この外にも定報業は有ること、併し具体的に此の業が定報業と言う如くには、示し得ないこと、但し(1)事件そのもの、換言すれば善悪の対象（田）による場合と、(2)業作する動機（慇重の心）による場合との、二種を区別しうるとなしている。

次に「軽重罪品」九八（大正三二・二九一a）には、業の軽罪と重罪とを分別し、次の如く述べる。「問ふて曰はく、経の

中に軽重の罪業ありと説く。何れを軽重と謂ふや。答へて曰はく、若し業にして能く阿鼻地獄の報を得ば是れを重罪と名づく。問ふて曰はく、何等の業が能く此の報を得るや。答へて曰はく、若し業にして僧を破らば、必ず此の報を受く。所以は何ん。(274)三宝を別離し、僧宝をして仏宝を離れしめ、亦法宝をも礙ゆればなり。又上の邪見を生ずるが故に、能く是の業を起し、亦深く仏を嫉恚するが故に、此の業を起し、亦久しく悪を集め、性深く利養を貪るが故に、故に此の業を起す。又此の人、非法を是れ法なりと説く時に、多くの衆生の諸〻の善法を行ずるを障ふるが故に、重罪と名づく」と。この文の中には、重罪の中、主として破僧の逆罪を挙げて説明するが、五逆罪の全てにあてはまる意がある。又五逆罪の他にも、阿鼻地獄の報を受ける業があるか否かにつき、同品(大正三二・二九一a以下)に説いて言う。「余業も亦有り。若し罪も無く福も無く、父母及び諸〻の善人を供養するも果報有ることなしと言はば、是等の邪見も亦、此の報を得。又他人をして此の邪見に堕せしむれば、多くの衆生をして、諸〻の悪を造らしむるが故に、此の報を受く。又能く是くの如きの邪見の経書を作らば、富蘭那等の諸〻の邪見の師の、正見を害するが如くなる故に、多くの衆生の、悪を為す因縁を開く。又賢聖を謗る罪も、亦此の報を得。……又殺生等の、若しくは事重く、心重き、是の罪も、亦阿鼻地獄に堕す。重と相違するを、是れを名づけて軽と為す。灸と大灸と等の諸〻の浅き地獄(275)、畜生、餓鬼、及び人天の中に於いて、不善の報を受く。是れを軽罪と名づく」と。この文に依るに、重罪の中には、自分が罪福因果の道理を毀ち、他人を陥らしめるものをも摂するのである。

五、大利業と小利業

此論には大利業と小利業という二種業の分別をなしている。即ち「大小利業品」九九（大正三二・二九一b）の初に次の如く説く。「問ふて曰はく、経の中に大小の利業ありと説く。何れの者を大利業と為すや。答へて曰はく、何れの業を以ても、能く阿耨多羅三藐三菩提[276]を致すに随って、是れを最大利業と名づく。次の業は能く辟支仏道[277]を得るもの、次の業は声聞道[278]を得るもの、次の業は有頂の報を得るもの、寿は八万大劫にして、是れ生死の中の最大なる業報なり。次の業は無所有処を得るもの、寿は六万劫なり。是くの如く次第して、乃至、梵世[279]は寿命半劫なり。次に欲界[280]の他化自在天[281]にして受天の数は万六千歳、乃至、四天王[282]は受天の数五百歳なり。是くの如く、人中の四天下は、各ゝ業[283]に随って報を受く。是くの如く、畜生餓鬼地獄も、亦小利業有り。問ふて曰はく、何等の業か能く阿耨多羅三藐三菩提を得るや。答へて曰はく、檀等の六波羅蜜[284]にして具足すれば、能く阿耨多羅三藐三菩提を得。此の善業が次第に転た薄きに従って辟支仏の菩提を得、転た薄くして声聞の菩提を得。若し増上の四無量心を行ずれば、有頂に生ずることを得るも、四無量心を行ずること次第に転た薄くして、次に下地に生じ、四無量心を行ずること小にして転た薄きと、及び定戒の因縁に随ふとの故に、色界[285]に生じ、布施と持戒と修善との因縁を以ての故に、欲界に生ず」と。大利業とは、要するに仏果を得しむる業、若しくは善果を得しむる福業と言えるであろう。之に対して小利業の方は天人畜生餓鬼等の果を得しめる業を指して言う。六度を修して仏果を得、十二因縁観を修して辟支仏の菩提を得、四諦を対観する修道に依つて、声聞の菩提を得る、と一般に言われるが、この文では、等しく六度を修しつつも、その善業の厚薄具不に依って、菩提の獲得に三様の差を生ずる、と述べており、又四無量心（慈・悲・喜・捨）を行ずる厚薄に依り、上地・下地に生ずる差がある等と述べており、この点は注意を要する

のである。無上正遍知を最大利業となす点で、成実大乗と見なされるものが感じられる。

六、余　論

(1) 三　業

仏典には屢〻善・不善・無記の三業を説くが、「三業品」一〇〇（大正三二・二九二a）に三性業[286]を説いて言う。「問ふて曰はく、経の中に三業を説く。善と不善と無記との業なり。何等か是れ善業なるや。答へて曰はく、何れの業を以てするも、能く他に好事を与ふるに随って、是の業を善と名づく。是の善業は、布施持戒慈等の法より生ず。洗浴等には非ず」と。この文中の「好」ということの意味を解説して言う。「他をして楽を得しむれば、是れを名づけて好と為し、亦は名づけて善と為し、亦は名づけて福と為す」と。又次の如く説く。「問ふて曰はく、若し他をして楽を得しむるを、名づけて福と為さば、他をして苦を得しむれば、応当に罪有るべし。良医の針灸が、他をして苦を生ぜしむるが如きは、是れ応に罪を得べきや。答へて曰はく、良医の針灸は、楽を与えんが為の故に、罪を得ざるなり。……問ふて曰はく、有る人は飲食の因縁もて、他人に楽を生ぜしむるに、或る飲食は消せずして、人をして死に至らしむ。是の施食の人は、応に罪を得べきや、福を得るや。答へて曰はく、是の人は、好心にて、食を施し、悪心無きが故に、但だ福徳のみを得て、罪を得ざるなり」と。上の引文は、心を重視すべきことを示すものと言える。鍛冶師の准陀[287]の供養を受けて釈尊は病を得たが、その供養は善業とみられるわけである。

同品（大正三二・二九四c）には次の如く説く。「問ふて曰はく、汝は善と不善との相は、謂はく他を損し益するなりと説

くも、此の事は然らず。所以は何ん。若し人にして自ら身を将養して、而も福業を行ぜば、此の人は自ら食するに、亦福徳あり。又塔寺は衆生に非るも、灑掃すれば亦福を得。又礼敬等は、他に於いては益なく但だ他の功徳を損ずるのみなれば、応に福あるべからざればなり。……」と。これは自分自身を養うために福業を行ずると言う事になるとすれば、それで福が有るかと言うて、不審を表明しているのである。これに対して同品(大正三二・二九五a)に説いて言う。「汝は塔寺の非衆生の灑掃も、亦福を得と言ふも、是の人は仏の功徳の、衆生の中に於いて、尊きことを念じ、是の故に灑掃するなれば、此の事も亦衆生に由るが故に、福を得るのみ」と。又言う。「汝は礼敬等は他に於いて益なしと言ふも、是の事然らず。所以は何ん。礼敬等を以て、種種に他を利し、他をして尊貴人に恭敬せられしむれば、是れを利益と名づけ、亦他人をして恭敬に随学して、亦福徳を得しめ、又他を礼敬する時には、自ら憍慢を破し、不善分を破するを以ての故に、利益する所多く、亦他の功徳を顕はすを以て、礼敬等に是くの如きの利あればなり。又汝は、礼敬等は他の功徳を損ずと言ふも、是の事然らず。好心を以て礼敬し、外道が他を損ぜんが為の故に、而も礼敬を行ずるが如くなるには非ざればなり」と。これは、自分が礼敬すれば、他人は福が損減するという考えのあるのに対し、そうでないと示す意である。これは『倶舎論』一八(大正二九・九七a以下)の文と比べらるべきである。その文にいう。「制多[288]を供養するに、多の福の生ずること有りと許すべし。慈等を修するが如し。謂はく、一の慈等を修すること有るが如し。定んで受者及び他を摂益すること無しと雖も、而も自心より無量の福を生ず。是の如き有徳の者の、已に滅して過去すと雖も、而も追つて敬養を申ぶるに、福自心より生ず。……業を発すれば心方に勝るが故に。謂はく一の怨家を害せんと欲する有り。彼の命終ると雖も、猶ほ怨想を懐き、種種の悪

の身語業を発起し、多の非福を生ず。但だ心を起すのみに非ず。是の如く、大師は已に過去すと雖も、追つて敬養を申べて身語業を起せば、方に多福を生ず。但だ心を起すのみに非ず」と。これと『成実論』の文と比べるときは、立論の根底において、共通のもののあることは認めてよいのである。

次に無記業につき同品(大正三二・二九五b)に説く。「無記業とは、若し業にして善不善に非ずして、他の衆生に於いて、益することなく、損することもなくば、是れを無記と名づく。……又善不善の業は皆能く報を得るも、此の業は報を生ずること能はず。故に無記と名づく。所以は何ん。善不善の業は堅強なるも、是の業力は劣弱なればなり。譬へば敗種の、芽を生ずること能はざるが如し」と。この無記の解釈は一般の解釈と同様のものである。

(2) 邪行と正行

邪行につき、「邪行品」一〇一(大正三二・二九五c)には次の如く説く。「仏は三邪行を説く。身邪行と口邪行と意邪行となり。身に造る所の悪を身邪行と名づく。此の邪行に二種あり。一には十不善道の所摂にして、殺盗邪婬の如し。二には不摂のものにして、鞭杖と繋縛と自ら妻に婬する等と、及び不善道の前後の悪業との如し。問ふて曰はく、是の殺生等の三不善業は、但だ是れ身業の性なりや。答へて曰はく、殺罪は殺不善業と名づく。是の罪は身も亦造るべし。随って自の身を以て衆生を殺害すればなり。口も亦造るべし。随って人に教勅して衆生を殺さしめ、或は呪を以て殺せばなり。心も亦造るべし。人あり、心を発せば、能く他をして死せしむればなり。盗と婬との罪も亦是くの如し」と。邪行に対する正行については、「正行品」一〇二(大正三二・二九六a)に次の如く言う。「身の所作の善を身正行と名づく。口意も亦爾り。殺生等の三不善業を離るるを身正行と名づけ、口の四過を離るるを口正行

と名づけ、意の三不善を離るるを意正行と名づく。是れ三種の律儀の所摂を離るるなり。所謂、戒と定と無漏との律儀なり。又所有の礼敬、布施等の善の身業を、皆身正行と名づけ、所有の実語軟語等を、皆口正行と名づけ、不貪等の意業を、皆意正行と名づく。是れを三正行と名づく」と。以上、邪行と正行についての説明は、別に註釈しなくても、自ら明らかである。

(3) 繋　業

繋業[289]（界繋業）ということにつき、「繋業品」一〇三（大正三二・二九六b）には次の如く説く。「問ふて曰はく、経に三種の業あり、欲界繋業と色界繋業と無色界繋業となり、と説く。何れの者か是れなるや。答へて曰はく、若し業にして地獄より他化自在天に至るまで、中に於いて報を受くれば、欲界繋業と名づけ、梵世より阿迦尼吒天[290]に至るまで報を受くれば、色界繋業と名づけ、虚空処より非有想非無想処に至るまで報を受くれば、無色界繋業と名づく」と。此の中、注意すべきは、上二界に不善業があるか否かということである。毘婆沙師（有部）においては、無いとするが、『成実論』では有りと主張する。即ち同品（大正三二・二九七a）に言う。「問ふて曰はく、何れの業か欲界の報を受け、何れの業か色界の報、無色界[291]の報を受くるや。答へて曰はく、若し欲・色・無色界に在りて、十不善業を起さば、則ち欲界に於て報を受く。問ふて曰はく、若し色無色界に在るも、亦能く不善業を起すや。答へて曰はく、彼の中にても、能く不善業を起す。経に説く、彼の中に邪見ありと。邪見は不善に非ざらんや」と。しかし此の邪見につき毘婆沙の教義では、上二界[292]のは不善でなくて、無覆無記[293]とするから、『成実論』とは考え方が相違するのである。同品の連文に説く。「問ふて曰はく、彼の中の邪見は是れ無記にして不善に非ざるなり。答へて曰は

く、無記には非ず。何を以てか之を知る。仏は経の中にて、邪見は是れ苦悩の因なりと、説けばなり。邪見の人の起す所の身口意業にして造作する所あらば、皆苦報と為す。猶ほ苦瓠の如し。所有の四大は、尽く苦味と為す。欲界の邪見不善の如し。色界無色界も亦、此の相なるを以ての故に、不善と名づく。相が同じきを以ての故なり。婆(294)伽梵志が、諸梵に語りて言へるが如し、汝等は瞿曇沙門(295)を詣すること勿れ、我此の間に於いて、能く汝を度脱せん、と。是の心口の不善は、色界に在りて起るなり。又余の梵天は、彼に於いて仏を難ず。是くの如き等なり。又人、色無色界に在りて、是れ泥洹なりと謂はば、命の尽くる時に臨んで、欲界の中陰を見て、即ち邪見を生じ、泥洹なしと謂いて、無上法(296)を謗するものなるが故に、云何んぞ不善に非ざらんや。此等を以ての故に、当に知るべし、彼の中にも不善業あり」と。このように『成実論』と有部とにおいて、邪見の取り扱いの相違することを注意すべきである。

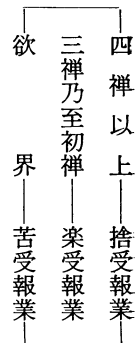
(4) 三報業

この論の「三報業品」一〇四(大正三二・二九七b)には、現・生・後の三報業(297)につき次の如く説く。「問ふて曰はく、経の中に仏は三種の業、現報・生報・後報業を説く。何れが是れなりや。答へて曰はく、若し此の身が業を造りて即ち此の身にて受けば、是れを現報と名づけ、此の世にて業を造り、次の来世にて受けば、是れを生報と名づけ、此の世にて業を造り、次の世を過ぎて受けば、是れを後報と名づく。次の世を過ぐるを以ての故に、名づけて後と為すなり」と。以上が三報業の説明であるが、次には報を受ける時間上、何業は何時受けるかについて同品(大正三二・二九七c)に述べている。「問ふて曰はく、何等の業が能く現報を受くるや。答へて曰はく、有る人の言はく、利にして

疾なる業が現報を受く。仏と諸〻の聖人と、及び父母と等に於いて起す善悪の業の如し。是れ則ち現報なり。若し業にして利ならず、而も重きときは、是れ則ち生報なり。五逆等の如し。亦利亦重なるときは、則ち後報を受く。転輪王[298]の業、若しくは菩薩の業の如し、と。又有る人の言はく、是の三種の業は、願に随つて報を得。若し業にして今世に受くることを願ふときは、是れ即ち現受なり。末利夫人[299]が、自らの食を以て、分つて仏に施し、現世に王夫人と為らんことを願へるが如し。余の二業も亦是くの如し、と。又随つて業の熟するとき、則ち先に受くるなり」と。

(5) 三受報業

苦楽捨の三受報業については、「三受報業品」一〇五（大正三二・二九八a以下）に次の如く説く。「問ふて曰はく、経の中に仏は三種の業を説けり。楽報と苦報と不苦不楽報との業なり。何者か是れなりや。答へて曰はく、善業は楽報を得、不善業は苦報を得。不動業[300]は不苦不楽報を得、此の業は必ずしも定んで受けざるも、若し受くれば則ち楽報を受く、苦等には非ざるなり。……問ふて曰はく、欲界より三禅に至る中にて、不苦不楽報を受くることを得るや。答へて曰はく、受くることを得。問ふて曰はく、是れは何れの業の報なるや。答へて曰はく、是れ下の善業の報なり。上の善業ならば、則ち楽報を受く。……問ふて曰はく、不苦不楽の報業を不動と名づけば、此の業は是れ善なれば、応に楽報を受くべし。何故に不苦不楽報を受くるや。答へて曰はく、是の受は不動なるが故に、実には楽なるも、寂滅なるを以ての故に、不苦不楽と名づく」と。不動業は不苦不楽報を牽くが、此の業は第四禅以上である。今、欲界・色界以上に亘って、三受報業を一般的に配すれば、次の図の如くである。

┌四　禅　以　上──捨受報業┐
│三禅乃至初禅──楽受報業│
└欲　　　　界──苦受報業┘

上記の文によれば、不苦不楽報を受けるものが、欲界より三禅に至るまでにもあるとするのである。又何れの業の報か、については先きの引文に示される通りである。

(6) 三　障

この論の「三障品」一〇六（大正三二・二九八c）には、業・煩悩・報の三障につき、次の如く説く。「問ふて曰はく、経の中に三障を説く。業障と煩悩障と報障となり。何者か是れなりや。答へて曰はく、若し諸〻の業と煩悩と及び報とにして、能く解脱[301]道を障ふるが故に、名づけて障と曰ふ。問ふて曰はく何れの者か能く障ふるや。答へて曰はく、施戒の修善を三有[302]に回向せば、此れは能く道を障ふ。又定んで報を受くるの業も、是れ亦障と為す。経の中に説くが如し、若し此の人にして、必定して報を受くるの業を集めば、則ち正位に入らず、是れを業障と名づく。又若し人の煩悩が厚利にして増上し、常に心中に在らば、是れ煩悩障なり。又若し人の煩悩にして除遣すべからざること、不能男[303]等の欲の如くなるも、亦煩悩障と名づく。又若し地獄等の罪悪の生処にて、及び所生の処に随ひて、道を修すること能はずば、皆報障と名づく」と。業障の場合、決定業であり、業即ち障りである。又三悪道や無想天・梵天等は、何れも仏道を修し得ない処とされ、報障と呼ばれるのである。

(7) 四　業

「四業品」一〇七（大正三二・二九九b以下）には、黒黒報・白白報・黒白黒白報・不黒不白無報の四業[304]を説いて言う。「問ふて曰はく、経の中に仏は四種の業を説く。黒黒報業と白白報業と黒白黒白報業と不黒不白無報業となり。諸業を滅尽するが為の故なり。何者か是れなる。答へて曰はく、黒黒報業とは、随つて何れの業を以てするも、苦悩処に生ずるものなり。阿鼻地獄と、及び余の苦悩にして善報なき処、若しくは畜生と餓鬼との少分の如し。此れと相違するを第二の業と名づく。随って何れの業を以てするも、苦悩無き処に生ずるものなり。色無色界と、及び欲界の人天の少分との如し。黒白の雑はるを第三の業と名づく。随って何れの業を以てするも、苦悩と不苦悩との処に生ずるものなり。若しくは地獄と畜生と餓鬼と人天の少分となり。第四の業を無漏と名づく。能く三業を尽くせばなり。若し業の二世に呵せられ、今呵せられ、後に呵せらる、是の人は罪の為に黒闇に堕在して、名聞あることなきが故に、名づけて黒となし、及び二世の苦毒は、今苦と後苦となるが故に、名づけて黒と為す」と。この場合は、有漏業に対して無漏[305]業を白と呼ぶのとは異なる。余の黒に対する白であり、有漏[306]の上で言う。不黒不白の不白とは、白に勝るという意味でそう言うのであるから、非黒非白業と言うてもよい。無漏の白は最勝であり、相対無きもので、これを無報と言うのは当然のことである。この引文の終りの方に、二世にかけて、善悪を説くが、こう言う善悪の標準は、唯識で説くものと似る。

(8) 諸業

五無間業即ち五逆について、「五逆品」一〇八（大正三二・三〇〇a）に説く。「次身に報を受くる故に、無間と名づく。若し現に受くるものなるときは、則ち軽にして苦悩の報は少きも、其の重きを以ての故に、次第して、疾く阿鼻地

獄に堕す。三逆は福田[307]の徳重きに由るが故に、名づけて逆と為す。所謂僧を破すと、悪心もて仏身より血を出すと、阿羅漢を殺すとなり。父母を殺すは恩養を識らざるものなるを以ての故に、名づけて逆と為す。此の逆罪は、但だ人道の中にのみ能く起り、余道の中には非ず。人には別の知あるを以ての故なり」と。

五戒[308]の業について、その次に説かれている。五戒は優婆塞[309]の持つべき不殺・不盗・不邪淫・不妄語・不飲酒の五種の戒で、「五戒品」一〇九（大正三二・三〇〇b）に解説している。その中に次の問答がある。「問ふて曰はく、両舌等を離るるは、何故に名づけて戒と為さざるや。答へて曰はく、是の事は細微にして、守護すべきこと難ければなり。又両舌等は是れ妄語の分なれば、若し妄語を説かば、則ち已に総説せるものなればなり」と。

また六業は地獄報業・畜生報業・餓鬼報業・人報・天報・不定報の六種の業を言い、六報業と言ってもよく、「六業品」一一〇（大正三二・三〇〇b以下）に詳説されている。同品の終（大正三二・三〇一b）には、不定報業につき次の如く説く。「不定報業とは、下の善不善の業なり。是の業は、或は地獄・餓鬼・畜生・人・天の中にて受く。問ふて曰はく、余の四道の中にては、善業の報を受くることを得べきに、地獄は云何ん。答へて曰はく、若し小地獄の中ならば、暫らく停息することあり。火地獄より脱することを得て、遙かに樹林を見、心に喜んで往いて此の林中に趣入し、涼風樹を動かし、刀剣未だ堕ちざれば、爾の時に暫らく楽しみ、或は醎河を見て、是れ清水なりと謂ひ、馳走して往趣し、亦暫らく楽しむを得るが如し。是くの如き等は、是れ地獄の中の善業の報分なり。是れを不定報業と名づく」と。

つぎに七不善律儀[310]とは殺・盗・邪婬・両舌・悪口・妄言・綺語の七を言い、「七不善律儀品」一一二（大正三二・三〇二b以

下)に説いている。七善律儀とは不殺乃至不綺語の七であって、「七善律儀品」一一二(大正三二・三〇二c以下)に説く。

さらに八戒斎[311]とは、「八戒斎品」一一三(大正三二・三〇三c)に依るに、「是の人は善心にして、破戒を離れて宿するが故に、善宿と名づく」とあり、新訳で近住と言われる者が、一日一夜持つ七戒と斎をいう。それは、(1)殺生、(2)不与取、(3)非梵行、(4)虚誑語、(5)飲酒、(6)塗飾鬘舞歌観聴、(7)眠坐高広厳麗床上、(8)食非時食を離れるのを言う。文に言う。「此の八は是れ門にして、此の八法に由りて、一切の悪を離るるなり。是の中、四は是れ実悪、飲酒は衆悪の門、余の三は是れ放逸の因縁なり。是の人にして五種の悪を離るれば、是れ福の因縁にして、余の三種を離るれば、是れ道の因縁なり。白衣は多くは善法劣弱にして、但だ能く道の因縁を起すのみなるが故に、此の八法を以て五乗を成就するなり」と。斎[312]とは毎月の六斎日に、諸事を慎しみ、正午を過ぎて後に食事しないのをいう。

八種語とは見聞覚知に関する四種の浄と四種の不浄の語を言うが、「八種語品」一一四(大正三二・三〇三c以下)に之を説いている。

また九業とは、九種繫業と言ってよく、これは欲界繫業の三種、即ち作・無作・非作非無作と、色界繫業の三種(同上)と、無色界の二種(上の三種中、作を除く)と及び無漏業とを総計したものを言う。之につき「九業品」一一五(大正三二・三〇四a)に説明している。その中、繫業の三種を説明して言う。「身口所造の業を作と名づけ、作に因りて集むる所の罪福の常に随ふ是の心相応法を、名づけて無作と為す。亦無作にして但だ心よりのみ生ずる有り。非作非無作とは即ち是れ意にして、意は即ち是れ思なり。思を名づけて業と為す。是の故に若し意に後身を求むれば此れをも亦意業と名づけ、亦名づけて思とも為し、後身を思念するが故に、名づけて業と為す」と。

つぎに十不善業道とは殺生等の十を言うが、「十不善道品」一一六(大正三二・三〇四b以下)に詳説する。その中(大正三二・三〇五c)に、業道ということを説明して言う。「意が即ち是れ業にして、此の中に於いて行ずるが故に業道と名づく。先きに後の三を行じ、中・後に前の七を行ず。中の三業は、道にして業に非ず。七業は亦は業、亦は道なり」と。『婆沙論』等に於いては業は意でなく、意は思ではない。この論では業即ち意であり、この点が有部と相違している。

なお十善業道は離殺乃至正見の十を言い、「十善道品」一一七(大正三二・三〇六b)に説かれている。

「三業軽重品」一一九(大正三二・三〇七a以下)には、三業中、何れが重いかと言う問答を掲げている。文に言う。「三業の中にては、何者か重しと為すや。身業なりや、口業なりや、意業なりや。問ふて曰はく、有る人言はく、身口業が重く、意業には非ざるなり。所以は何ん。身口業は定んで実なるが故なり。五逆罪は皆身口に因りて造らるるが如し。又身口は能く事を成弁す。人の、心を発して此の衆生を殺さんとせば、要らず身口を以て、能くその事を成ずるが如し。但だ意業のみにて殺生の罪を得るには非ず。亦但だ発心するのみにて塔寺を起すは、梵福徳を得るには非ざるなり。又若し身口なくして但だ意業のみならば、則ち果報なし。……又比尼の中には意の犯罪なし。若し意業にして大ならば、何が故に犯せざるや。又若し心を発するのみにして、便ち福を得ば、福は則ち得易し。行者は何が故に此の易業を捨て、而も施等の難行の業をなさんや。又若し然らば、則ち福は無尽ならん。人の但だ空しく心を発すのみにして、竟に用ふる所無きが如くんば、何ぞ尽くる所あらんや。財物に量あるを以ての故に、福も尽くべし。又但だ心を発すのみにして、能く他を損益するにはあらず。飢渇せる衆生は、要らず飲食を須ふるが如く、心業が能く除くには非ず。……答へて曰はく、汝は身口業が重くして、意業には非ずと言ふも、是の事然ら

ず。所以は何ん。経の中に仏は説く、心は尊く心は導く、心に善悪を念ずれば、即ち言ひ即ち行ふ、と。故に知る。意業を重しと為す。又意が差別するが故に、身口業に差別あるなり。上中下等の如し。心を離るれば、身口業なし。……故に知る、意業を重しと為す。則ち能く遍く一切世界を覆ふ。又意業を重しと為す、意業の報の故に、寿が八万大劫なるが如し。又意業の勢力は、身口業に勝る。善を行ぜし者にても、将に命終せんとする時に、邪見心を生ぜば、則ち地獄に堕し、不善を行ぜし者にても、死する時に、正見心を起さば、則ち天上に生ずるが如し。当に知るべし、意業を大と為す。……」と。

この文は、要するに身口意の三業の中、意業のみ独り重いことを説くもので、経文を引用し、罪福等は心から生ずることを明らかにするのである。しかも身を受ける因は業であるが、四諦を知る正智（真智）によってこそ、煩悩を断じて、業因を除くべきことを「明業因品」一二〇（大正三二・三〇八c）に説いている。即ち言う。

正智を修習して有漏業を尽くすときは、則ち身を受けず、故に知る、業は是れ其の本なり。又阿羅漢には諸〻の有漏業ありと雖も、正智を修するが故に、業は則ち集めず。故に知る、業を身の因と為すなり。身の因が滅するが故に、身も亦滅するなり。又四諦を知るが故に、諦に依りて煩悩永く復た起らず。起らざるを以ての故に、則ち身あることとなしと、智者は是の如く思惟して則ち四諦を知らんと欲す。……是の如く識処地にて、愛水が業種を潤すこと無くんば、真智の為めに焦かれたる後身の芽は則ち生ぜず。智者は是の事を知るが故に、識処地を乾かし、業の種子を焦かんと欲して、則ち勤めて精進を加ふ。

と。この語を以って集諦聚の結びとしているのである。即ち煩悩により業があり、業より身のあること、煩悩と身

との関係、煩悩の因やその断滅と阿羅漢果との関係などを説いて煩悩論が終るのである。

第八節　証　果　論

一、総　説

『成実論』の空思想は、滅諦聚の解説において詳しくその特長を眺めることができる。そして「立仮名品」一四一は、滅諦聚の総説と見ることができる。初に滅諦を定義して三心を滅するというが、このことはこの論独自のものである。即ち同品（大正三二・三二七a）に次の如く説く。

三種の心を滅するを名づけて滅諦と為す。謂はく仮名心と法心と空心となり。問ふて曰はく、云何んが此の三心を滅するや。答へて曰はく、仮名心は、或は多聞の因縁の智を以て滅し、或は思惟の因縁の智を以て滅し、法心は煖等の法の中に在りて空智を以て滅し、空心は滅尽定に入って滅し、若しは無余泥洹に入りて相続を断ぜし時滅す。

と。滅諦解脱は愛尽涅槃とされ、これが部派において通常説かれるところであるが、この論は三心を詳しく示し、それらを滅することを滅諦となすものである。それは「滅尽品」一五四（大正三二・三三三c）に「論者の言はく、行者にして若し能く此の三心を滅すれば、則ち諸業煩悩は永く復た起らず」という。

そうすれば第一の仮名心の仮名とは何か。「立仮名品」にいう。「諸陰に因る所有の分別なり、五陰に因りて人ありと説き、色香味触に因りて瓶あり等と説くが如し」と。又いう。「諸法は無常苦空無我なり、衆縁より生じて決定性なく、但だ名字のみあり、但だ憶念のみあり、但だ用のみあるが故なり、此の五陰に因りて種種の名を生ず、謂はく衆生人天等なりと。此の経の中にては実有の法を遮するが故に、但だ名のみありと言ふなり」と。このように、中観派に主張するような叙述がこの論にみられるが、この仮名を全たく排するものではない。それは真俗二諦を立てる中の俗諦の上で許しうるとするのである。ここで、この論には、二諦の思想が説かれることになる。即ち同品（大正三二・三二七a）に次の如く説く。

仏は二諦を説く、真諦と俗諦となり。真諦とは謂はく色等の法、及び泥洹なり。俗諦とは謂はく但だ仮名のみにして自体あることなきもの、色等の因縁にて瓶を成じ、五陰の因縁にて人を成ずるが如し。

と。この文中において、色等の法、『成実論』に立てる八十四法（この数については不審なところがある）の如きは、これを真諦としてみとめていることは注意すべきである。この論では要するに世諦（俗諦）の上で仮名を許すとは言っても、第一義諦（真諦）より言えば、すべて空無のものとなすのである。

二、滅仮名心

(1) 世諦と第一義諦

仮名有を滅するには、因縁の理に依ることは既述の通りである。しかもこれは相待の理にも依り、相続の理にも

依るのである。相待の理とは、世諦（俗諦）と第一義諦（真諦）である。この二諦の理を明らかにすることに依って、仮名心は滅せられる。「立仮名品」一四一（大正三二・三二七b）には、二諦の説かれる実践的意義について、次の如く述べる。

若し二諦を説かば、則ち仏の法は清浄なり。第一義を以ての故に、智者は勝たず、世諦を以ての故に愚者は諍はざればなり。又若し二諦を説かば、則ち断常に堕せず、邪見及び苦辺・楽辺に堕せず、業果報等、是れ皆成ずべければなり。……行者は先に諸法は是れ仮名有なりや、是れ真実有なりやを知り、然る後に、能く滅諦を証するなり。

と。世諦の上から、仮名有が説かれるが、それは修道に資し、苦滅に役立つ上から説かれるのであって、決して理論のために理論を弄ぶものではない。そういう実践修道の面から、相待の理をよく知ることが、仮名心を滅することに助けとなる。そこで、「世諦品」一五二（大正三二・三三二b）には次の如く説く。

仏は一切の法を説くと雖も、一切の種を説かず、解脱の為ならざるを以ての故なり。仏の如きは、諸法が因縁より生ずることを説くも、一一の従ふ所の因縁を説かず。但だ要らず用って能く苦を滅する者を説くのみ。彩画等の諸〻の色、伎楽等の諸〻の音、諸〻の香味触の無量の差別は、尽く説くべからず、若しくは説くとも亦大利無し、故に仏は是くの如き等の事を説かざるも、無しとは言ふことを得ず。又人は彩画等の法を分別することを知らざれば、便ち其は無なりと言ふが如く、汝も亦是の如し。事を成ずること能はざる所なれば、而も便ち是の事無しと説くも、知者に於いては則ち有り、知らざる者が無しと為すのみ。生盲の人が黒白は無し、

我は見ざるが故にと言ふも、見ざるを以ての故に便ち無しとすべからざるが如く、諸色も是の如し。若し能く自の縁を以て成ぜざるが故に、便ち一切の法無しと言ふも、又諸仏世尊は一切智人にして、我等の信ずる所なる仏は、五陰ありと説きたまふ。故に知る、色等の一切の法は有なり。瓶等の如く、世諦を以ての故に有なり。

と。既述のように、『成実論』は、訶梨跋摩の著作で、第一期・第二期の学風を受けて、中道的立場に立つものと述べたが、上に引用したことを見ることに依って、あくまで二諦相待の上に立って、仮名心を滅する理が示されていることを知ることが出来る。すなわち直ちに、般若、中観の筆法を採用して「色即是空等」と説かないところに、滅仮名心の当分における成実の立場がある。しかし、この二諦観は、『婆沙論』にみられるそれよりも、一層、中観派のそれに近いものがある。『婆沙論』七七（大正二七・三九九c）には、四諦において、何れの諦が世俗か勝義かを論じるが、『成実論』には、そのような論が無い。しかし『成実論』は、中観派的二諦の理を多く用いるようではあっても、『婆沙論』の二諦説を全然考慮に入れていないとは考えられない。即ち『婆沙論』七七（大正二七・四〇〇a）に、世俗諦・勝義諦の二は、縁の差別の上に、二として相待して立てられる面があることを説き、しかも実事は勝義諦なる唯一諦ということを説き、このようにして二にして一と言えば、二諦が相い雑わって、混乱を来たさないかということを問題として取り上げ、その解答に世友、大徳、達羅達多らの諸師の説を紹介しているところは、『成実論』において深く考えに入れ、自説を荘厳する足場にしたのではあるまいか。すなわち仮名心を滅するというところにおいては因縁、相待、相続の理を以ってするが、ここに二諦の二而の側の採用があるように考えられ

る。しかるに、法心を滅するというところには、このまま不二（二而不二）という面を採用しているように考えられる。このように考えると、『成実論』の滅三心の理は、私の見るところ、中観派の説を参照して『婆沙論』の説を発展させたものと言えるようである。

次に相続の理に依って、仮名有を滅する側が『成実論』に示されている。即ち「立仮名品」一四二（大正三二・三二七b）に説く。

世諦を以ての故に、中道を成ずることを得。所以は何ん。五陰相続して生ずるが故に断ならず、念念に滅するが故に常ならず。此の断常を離るるを中道と為せばなり。……又説く、是の身は五陰の相続のみにして、空にして所有無し、幻の如く化の如くにして、凡夫を誑かし、目づけて怨と為し賊と為す、箭の如く、瘡の如く、苦空無我にして、但だ是れ生滅敗壊の相のみ。

と。相続の面は、滅の面との関連からみられるものであるが、このように考えてみると、これが相待の理におさまることとなる。仮名有を滅するには、相待・因縁・相続の理によると言っても、つきつめて一つで云うならば、相待の理ということになる。これは諸法の上の三時（三世）を、観待の理の上に考える『婆沙論』の思想と近いものである。『婆沙論』七六（大正二七・三九三b）には、[313]観待の理というものに立って、(イ)過未が無ければ成就不成就が無いことになり、(ロ)過未が無ければ出家の具戒を受けることの意義が無いことになり、(ハ)過未が無ければ、出家の衆に、皆正智にして、虚妄の語があることになり、(ニ)過未が無ければ現在世もないことになると説き、さらに、(ホ)過未が無ければ三世が無いことになり、(ヘ)三世が無ければ有為がなく、(ト)有為が無ければ無為が無く、(チ)有為無為が無け

れば一切法が無く、(リ)一切法が無ければ解脱・出離・涅槃が無いことになり、ついに大邪見を成ずることになると説いている。この中、三世の有無、過未の有無については、『成実論』は有部に反対の立場を取るが、このように観待（apekṣā）の立場から、真を見出すという仕方は、『婆沙論』を採用しているとみて差支ないであろう。そのように考えてくれば、『成実論』の「相待の理」というものを以って、仮名有を滅するというところは、阿毘達磨の理の伝承の上に立った確乎たるものということができるようである。

世諦においてこそ有と説かれるのであって、既述のように、「衆縁より生じて決定性なく、但だ名字のみあり、但だ憶念のみあり、但だ用のみあるが故なり。……」と説かれる通りで、そのような仮名有のものを実の如く考えるのは「我心」に基づくものであるから、空智を得、我心を滅することに努めるようにすすめるのが『成実論』である。真に二諦の理、相待の理が身につき、所謂る正見に立っておれば、仮名心は滅せられるし、我心が消え去るのである。すなわち同品(大正三二・三二七c)に次の如く説く。

倶に是れ所有無きの心を、何が故に或は邪見と名づけ、或は第一義と名づくるや。答へて曰はく、若し人にして、未だ真の空智慧を生ぜざれば、我心有るが故に、無我を説くを聞かば、即ち恐懼を生ず。仏の、若し凡夫人にして、空無我にして更に復た作さずと聞かば、則ち大に驚怖すと言ふが如し。故に知る、未だ空智を得ずば、我心あるが故に、泥洹を怖畏し、則ち邪見と為すも、真の空智を得ば、本来無と知りて、則ち畏るる所無し。又此の人にして未だ真空を得ずして所有無しと見るときは、則ち悪見に堕す、謂はゆる断見邪見なり。若し是の人にして、先に世諦を以ての故に我ありと知り、業の果報を信じ、後に諸法の無常生滅の相なりと観

じ、漸漸に滅を証して我心無くば、即ち貪心を滅す。……

と。既に第九章第三節「造論の意趣」において有我無我論を説いた如く、有我とも無我とも言われる面をみとめる中道的立場が『成実論』ではあるが、仮名有のものを実有の如く考えるのは明らかに迷妄であり、こういうものを滅するには真空（空智）によるほかないことが示されているのである。ところで、世諦は、第一義諦のほかに、必らずなくてはならない理をかかげることにしたい。即ち「世諦品」一五二（大正三二・三三二a）には次の如く説く。

汝は種々の因縁に、法は皆空なりと説くと雖も、是の義は然らず。所以は何ん。我は先に説きたり。若し一切にして無ならば、是の論も亦無なり、亦諸法の中にも在らず、是の如く等、空を破せしも、汝は竟に答へず、猶ほ故らに空を立つ。是の故に一切の諸法は無には非ず。又汝が説く所の無根無縁等の是の事は我等が明かす所には非ず。所以は何ん。仏が経の中にて自ら此の事を遮すればなり。謂はく五事の不可思議あり。世間の事と、衆生の事と、業因縁の事と、坐禅人の事と、諸仏の事となり。是の事は一切智人に非ずんば、思量し決断すること能はず。但だ諸仏にのみ能く法を分別するの智あり。声聞・辟支仏には、但だ泥洹に通達するの智慧あるも、諸法を分別する智の中に於いては、但だ少分を得たるのみ。諸仏は一切の法、一切の種、本末の体性、総相別相に於いて皆能く通達す。人の舎宅等の物は壊し易きも、成じ難きが如く、此の如く空智は得易きも、正しく諸法を分別する智慧は生じ難し。

と。この文において、空（真諦）の側は易解易得であるのに、有（俗諦）の側は難解難得であると示されているのである。この両面を具し、高くまた広く眺めてこそ、真に仮名心を滅しうることが示されるのが上の文とみられ

る。又この文において、仏と声聞・辟支仏との間に、五事に対する思議と不可思議との相違を認め、諸法分別の智に勝妙と否との異なりをみとめていることは注意を要する。『婆沙論』七四（大正二七・三八五a）に「脇尊者言はく、唯だ仏のみ諸法の性・相・作用の差別に通達したまふ」と説かれているが、『成実論』に、唯だ仏のみが世間・衆生・業因縁・坐禅人・諸仏の五事を思量し決断しうるとする考え方は、それと共通の面をもつと言える。また『倶舎論』三〇（大正二九・一五七c）には、次の如く仏のみが法の因縁差別を知悉すと説いているが、これは『成実論』の上に掲げた考え方と同じ趣きのものである。

諸心の品類の次第に相生する因縁の方隅を、我れ已に略説せり。委悉に了達することは、唯だ世尊にのみ在り。〔世尊は〕一切の法中にて、智自在なるが故なり。是の如き義に依るが故に、有る頌に曰はく、一の孔雀輪に於ける一切種の因相は、余智の境界に非ず。唯だ[314]一切智のみ知る、と。色の差別の因すら尚ほ了じ難しと為す。況んや心心所の諸〻の無色の法の因縁差別は了知し易かる可けんや。

と。

この『成実論』一〇「身見品」一三〇（大正三二・三一六c）に経文を引いて次の如く説くものは、この成実論主の二諦観を簡明に示すものであり、或いは之れを俗有真空の立場と言うことも出来るが、二諦観のところに、彼の中道の思想を読みとることができる。その文にいう。

経の中にて説く、応に二辺を捨つべし、若し第一義諦の故に無と説き、世諦の故に有と説かば、二辺を捨てゝ中道を行ずと名づく、と。……又仏の法は清浄なる中道にして非常非断と名づく。第一義諦にては無なるが故

に、常に非ず、世諦にては有るが故に、断に非ざればなり。

と。このような中道二諦の説が、すでに本論の煩悩論の説明のところにあらわれているのであって、今この証果論のところにおいて、二諦を説いているものの結論が示されていると解することができるのである。

(2) 破五塵・破意識・破因果

『成実論』の空思想は、析空観的のものである。それは物質的分析ではないが、色声香味触の五塵と意識と因果について、一一無を論じる。この点は、中観派とは異なる空思想である。それは、毘曇と中観派とを研究して、所謂る中道の立場から、空に到達したものと言えるであろう。即ち「立仮名品」一四一(大正三二・三二七a)に、「真諦とは謂はく色等の法、及び泥洹なり。俗諦とは謂はく仮名のみにして自体あることなきもの……」と説く中の、「色等の法」を真諦としてみとめるとは言え、五塵の一一は分析的に種々の点より考えてこれを無となしている。具体的に詳しく説き示して一一の有を破るには、勢いの趣くところ、分析的とならざるをえない。

まず色の無につき、「立無品」一四七(大正三二・三三〇c以下)には、大要つぎの如く説く。

(1) 眼は細色を見ること能はず、意は現在の色を取ること能はず、是の故に色は取るべからざればなり。

(2) 又眼識は是れ色なりと分別すること能はず、意識も過去に在りて色中に在らざるが故に、能く色を分別する者有ること無し。分別無きが故に色は取るべからず。

(3) 又初識は色を分別すること能はず、第二識等も亦復是の如し。故に能く色を分別する者有ること無し。

(4) 又若し眼の見ることを説くに、色に到つて見ると為さむや、到らずして能く見ると為さんや。若し到るな

らば、則ち見ること能はず。眼には去る相なければなり。……若し到らずして而も見るならば、応に一切処の色を見るべきに、而も実には見ず。故に知る、到らずして能く見るには非ず。

(5) 又若し先に眼と色とありて後に眼識が生ぜば、是の眼識は則ち依無く縁無し、若し一時ならば則ち眼と色との因縁にて識を生ずとは名づけず。一時にては、相因たること無きが故なり。……

声の無については、「破声品」一四八(大正三二・三三一a以下)に大要つぎの如く説く。

(1) 一語すら尚ほ無し。所以は何ん、心は念念に滅し、声も亦念念に滅すればなり。富楼沙[315]と説くが如き、是の語は聞くべからず。所以は何ん。随って富を聞く識は、楼を聞かず。楼を聞く識は沙を聞かざればなり。一識にして能く三言を取ること有ること無し。是の故に識は能く一語を取ること無し。故に知る、声は聞くべからず。

(2) 又散心は声を聞くも、定心ならば則ち聞くこと能はず。定心の所知は是れ実なり。是の故に声は聞くべからず。

(3) 又是の声にして若しくは到るも到らざるも、倶に聞くべからず。聞くべからざるが故に声無し。

(4) 有る人は説く、耳は是れ虚空[316]の性なりと。其の物なきを以ての故に、虚空と名づく。是の故に耳無し。耳無きが故に声無し(有る人とは勝論の説)。

(5) 又声の因縁もなし、是の故に声無し。声の因縁とは、謂はく諸大の和合なり。是の和合の法は不可得なり。所以は何ん。若し諸法にして、体が異らば、則はち和合は無く、若し異体無くば、云何んぞ自ら合せ

ん。設ひ一処に在るも、亦念念に滅す。是の故に和合することを得ざるなり。

次に香の無につき、「破香味触品」一四九(大正三二・三三一b)に次の如く説く。

(1) 香は取るべからず、所以は何ん。鼻識は是れ瞻蔔の香なり、是れ諸余の香なりと分別すること能はざるを以てなり。意識も香を聞くこと能はず。是の故に意識も亦是れ瞻蔔の香なりと分別すること能はず。……人が瞻蔔樹を得ざるも、愚癡を以ての故に瞻蔔樹の心を生ずるが如く、是くの如く香体を得ざるも、愚癡を以ての故に、而も香心を生ずるのみ。

(2) 又先に説きたるが如く、香にして若しくは到るも到らざるも、而も取らば、二つ倶に過あり、是の故に香無し。

同品には、香と同様に、味と触とが無なりと、つぎの如く説く。「味も亦是くの如く、触も亦無し。所以は何ん。微塵等の分の中にすら、尚ほ触の知を生ぜざること、先に説きたるが如し。是の故に触無し」と。

つぎに意識の無につき「破意識品」一五〇(大正三二・三三一b)には次の如く説く。

(1) 意識も亦法を取ること能はず。所以は何ん。意識は現在の色香味触を取ること能はざること、先に已に説けり。過去未来は則ち無し。是の故に意識は色等を取らざればなり。

(2) (問ふて曰はく、若し意識にして知らずんば、色等の法が応に自体を知るべし。答へて曰はく)法は自ら知らず。所以は何ん。現在も自ら知るべからざること、刀の自ら割ること能はざるが如くなればなり。過去未来は法無し。故に亦余心も無し。是の故に意識は自ら知ること能はず。

(3)　(問ふて曰はく、若し人にして他心を知る時は、則ち意識が能く心法を知るなり。答へて曰はく)人の心が自ら知らざるが如くなるも、亦是の念をも作し、我は心ありと言ふ。他心の中に於ても復た是の如くなるのみ。又若し未来の法なるも、亦能く他を知る心を生ずること無し。若し是の如くなるも何の咎あらんや。

(4)　又意が能く法を縁ぜば、則ち多く過あり、意が縁に到ると、及び意識が縁に到らざると、応に色等を憶すべからざるとの如し。此の過を以ての故に、意識は法を知らざるなり。

また『成実論』の「破因果品」一五一(大正三二・三三一c以下)には、因中有果論[317]、因中無果論[318]を破斥している。ここに展開される議論が中観派の論法と似ていることは、注意を要するところであって、これは論主が中観派の思想を大いに参照していることを示すものである。これは所謂る外道思想を破斥するもので、因中無果の方は勝論派、因中有果の方は数論派と考えられる。その破斥は次の諸点からなされている。

(1)(イ)　若し果あらば、応に、因中に先きに求那ありて而して生ずるか、先きに求那無くして而も生ずるかなるべきも、二つ倶に過あり。両手の中に、先きに声無くとも、而も能く声あり、酒の因中に先に酒無くとも、亦能く酒を生じ、車の因中に先に車無くとも、而も能く車を成ずるが如くなるが故に、因中に先に求那有って而して果を生ずるには非ざるなり。汝にして若し因中に先に求那無くして而も果を生ずと謂はば、則ち色無き風の、微塵(新訳の極微。勝論説)の如きも、応に能く色を生ずべし。若し爾らば、風にも則ち色あり、金剛等の中にも亦応に香あるべし。

(ロ)　又現見するに、白縷は則ち白畳を成じ、黒縷は還た黒畳を成ず。若し因中に、先に求那無くして而も果

を生ぜば、何が故に白縷は但だ能く白のみを成じて黒を成ぜざるや。故に因中に先きに求那無くして而も果を成ずるには非ず。理は極まって此の二なるに、而も倶に過あり。是の故に果は無きなり。

(2) 又若し因中に果あらば、則ち応に更に生ずべからず。有が云何ぞ生ぜん。若し無なるも亦応に生ずべからず。無が云何ぞ生ぜん。

(3) (問ふて曰はく、現見するに、瓶を作るに、云何が果無からん。答へて曰はく)是の瓶にして若し先に作られざらしむるには、云何が作るべきや、其は無なるを以ての故なり。若し先に已に作られたらむには、云何が作るべきや、其は有なるを以ての故なり。(問ふて曰はく、作る時を作ると名づくるなり。答へて曰はく)作る時、有ること無し。所以は何ん。所有の作の分は、已に作の中に堕すればなり。未だ作られざる所の分は未作の中に堕するが故に作の時無し。又若し瓶にして作あらば、応に若しくは過去なるか、未来なるか、現在なるかなるべく、過去ならば作られず、已に滅せしを以ての故なり。未来なるも作られず、未だ有らざるを以ての故なり。現在なるも作られず。是れ有なるを以ての故なり。

(4) 又作者に因ること有るが故に作業有りて成ず、是の中にては作者は実には不可得なり。所以は何ん。頭等の身分は、作に於ては、事が無きが故に作者無し。作者無きが故に作事も亦無し。

(5) 又因は果よりも若しくは先なるも、若しくは後なるも、若しくは一時なるも、皆然らず。所以は何ん。若し先に因にして後に果ならば、因は已に滅尽せるに、何を以て果を生ぜんや。父無きが如き、云何が子を生ぜん。若し後に因にして、先に果ならば、因が自ら未だ生ぜざるに、云何が果を生ぜんや。父の未だ生ぜざ

るが如き、何ぞ能く子を生ぜん。若し因と果とにして、一時ならば、則ち此の理無し、二角の並び出づるが如し。左右が相因たりとは言ふことを得ざればなり。理は極まって此の三なるに、而も皆然らず。是の故に果無し。

(6) 又此の因と果とは、若しくは一なるも、若しくは異なるも、二つ倶に過あり。所以は何ん。若し異ならば、則ち応に縷を離れて畳あるべく、若し一ならば、則ち縷と畳とは、差なければなり。又世間は、法有りて因と果とが別なきものを見ず。

(7) 又若し果あらば、応に自作か他作か共作か無因作かなるべきに、是れ皆然らず。所以は何ん。法にして能く自体を作るものあること無ければなり。若し自体有らば、何ぞ自作を須ひん。若し自体無くんば、何ぞ能く自ら作らん。又法にして能く自体を作るものあるを見ず。故に自作ならず。他作も然らず。所以は何ん。眼と色とは、識を生ずるに於て、事無きが故に他作ならず。又作の想も無きが故に、一切の諸法には、作者あること無し。種が是の念——我は応に芽を生ずべし——を作さざるが如く、眼と色とも亦是の念——我等は応に共に識を生ずべし——を作さず。是の故に諸法には、作の想あること無し。共作も亦然らず。自と他との過あるが故なり。無因作も亦然らず。若し因無くんば、亦果の名も無ければなり。若し四種にして皆無ならば、云何ぞ果あらん。若しあらば応に説くべし。

(8) 又此の果は、応に若しくは先に有心にして作るか、若しくは先に無心にして作るかなるべし。若し先に有心にして作らば、胎中の小児の眼等の身分は、誰か有心にして作るや。自在天等すら亦作ること能はず。先

きに已に説きし業も亦無心なり。是の業を作すに於いて、過去の中に在らば、云何が当に有心にして作すべきや。是の故に業も亦無心なり。若し先に無心にして作さば、云何が他を苦しむる者が苦を得、他を楽しましむる者が楽を得んや。現に業を作すことあるにても、亦心を以て分別す、応に是の如く作すべし、応に是の如く作すべからずと。若し無心にして作さば、云何ぞ此の差別あらん。是の故に、先に有心なるも、無心なるも、是れ皆然らず。是の如き等の一切の根塵は、皆不可得なり。是の故に法無し。

(3) 破四論

仮名有については、上述の通りであるが、『成実論』には、仮名有から見ると、一、異、不可説、無という四論に過咎があるとして、四論の一一を破斥している。それをこの論には次の四品に説いている。

破一品　一四三（大正三二・三二八c以下）
破異品　一四四（大正三二・三二九b以下）
破不可説品一四五（大正三二・三三〇a）
破無品　一四六（大正三二・三三〇b）

これらの四論は、いかなる主張であるかについて、「仮名相品」一四二（大正三二・三二八c）には、次の如く説明している。四論あり、一には一、二には異、三には不可説、四には無なり。是の四種の論には皆過咎あり。故に知る、瓶等は是れ仮名有なり。一とは色香味触が即ち是れ瓶なりとし、異とは色等を離れて別に瓶ありとし、不可説とは色等が是れ瓶なりとも、色等を離れて瓶有りとも説くべからずとし、無とは謂はく此の瓶無し（となすもの

なり)。此の四論は皆然らず。故に知る、瓶は是れ仮名なり。

と。

まず「破一品」一四三(大正三二・三二八c)には、色香味触が即ち是れ瓶なりとするも、これを批判して次の如く説く。

一論の過とは、謂はく色等の法の相は、各〻差別せるに、若し一瓶のみと為さば、是れ則ち不可なり。又色等の一一を名づけて地と為さざれば、和合するも云何ぞ地有らん。所以は何ん。若し一一が馬にして名づけて牛と為さずんば、云何ぞ和合すとも牛と為さんや。

と。この一論の過失を説くことは例えば『百論』上の「破一品」三(大正三〇・一七四a)に説かれる論法と無縁ではない。その文にいう。

(経十六) 色等の如く瓶も亦一ならず。(釈) 若し瓶が[319]色・声・香・味・触の五分と異らずんば、応に一の瓶と言ふべからず。若し一の瓶と言はば、色分等もまた応に一になるべし。色等と瓶とは異らざるが故なり。

と。『成実論』「破一品」一四三(大正三二・三二八c以下)にはつぎの如く説く。

問ふて曰はく、一一の麻は聚を成ずること能はざるも、和合すれば能く成ずる如く、是くの如く色等の一一は、地を成ずること能はざるも、和合すれば能く成ず。答へて曰はく、然らず。所以は何ん。麻の聚は是れ仮名有なり。一等は是れ実法の中にて論ず、云何ぞ喩とせん。又色香味触は是れ四法なり。地は是れ一法なり。四は応に一となるべからず。若し四にして一とならば、一も亦応に四となるべきに、是の事は不可なり。故に知る、色等が即ち是れ地なるにはあらず。

と。これは、全体と部分、或いは普遍と特殊との関係としてみることができるのである。『成実論』では既述の如く「四大とは地水火風にして、色香味触に因るが故に四大を成じ、此の四大に因りて眼等の五根を成じ、此等が相触する故に声あり」と説き（大正三二・二六一a）、四大は実有とはしない。そこで、色香味触と地との関係と説いてもよく、それらと瓶との関係と示してもよいのである。『成実論』「破一品」一四三（大正三二・三二九a）には『勝論経』（二、一、一）の文を引用して、次の如く、一の論を批判している。

汝の経の中にて説く、色香味触を有するものは是れ地なり、と。是の地には即ち身の如きもの無し。故に知る、色香味触が即ち是れ地なるには非ず。又諸〻の求那の中にては、相い示すを得ず。色に香有りと言ふことを得ざればなり。但だ地は香味触を有すと言ふことを得るのみ。故に知る、一には非ず。……

と。

つぎに、色等を離れて、別に瓶ありとする主張を「破異品」一四四（大正三二・三二九b）には、破斥している。

色等の法を離れては、更に地無きなり。何を以てか之を知る。色香味触を離れては、地の心を生ぜずして、但だ色等の法の中に於いてのみ、心を生ずればなり。所以は何ん。色は異にして、声等は異なれば、声等を待たずして、而も色の心を生ずるが如く、若し色等を離れて別に地あらば、亦応に色等を待たずして地の心を生ずべきに、而も実には待たざるに非ざればなり。是の故に別に地あることなし。

と。

また「色等が是れ瓶なりとも、色等を離れて是れ瓶有りとも説くべからず」という主張に対して、「破不可説

品」一四五（大正三二・三三〇a）にはつぎの如く破斥している。

実法は一異の中に於いて、不可説なるものあること無し。所以は何ん。因縁、譬喩の、此を以て不可説を知るものあること無ければなり。色等の法は実有なるが故に、不可説には非ず。又諸法、各〻自相あり。悩懐は是れ色の相にして更に異相なきが如し。云何んが不可説と名づけんや。又識の差別に随ふが故に法に差別あり、眼識を以て色を知つて、声等を知らざるが如し。是の故に此の中には不可説無し。又色は是れ色入の所摂にして、声等の摂には非ず。若し汝にして不可説なる者を有らしめんと欲せば、色は是れ色なりとは、是れ可説にして、色は是れ非色なりとは、是れ不可説なり。声等も亦是の如し。又諸法には次第の数あり、若し不可説ならば、則ち諸法には数なし。所以は何ん。第一と第二とは相異らざるが故なり。故に知る、実には不可説なし。但だ仮名の中に於いて、一異と為すが故に、不可説と説くのみ。

と。

最後に、「此の瓶無し」との主張に対して、「破無品」一四六（大正三二・三三〇b）には次の如く破斥している。これは単なる空の思想（但空説）(320)への批判とみることができる。

若し無ならば、則ち罪福等の報、縛解等の一切の諸法も無かるべし。又若し所有無しと執せば、是の執すらも亦無かるべし。説者も聴者も無きを以ての故なり。又有無等の論は、皆信を以ての故に説く。若しくは見知を信じ、若しくは比知を信じ、若しくは経書に随ふも、若し所有無しと説かば、則ち此の三の中に在らず。汝が意にして、或は我は経書に随ふと謂はば、是の事は然らず、経書の意も亦解し難ければなり。或時は有と説き

或時は無と説けば、云何ぞ信を取らんや。若し比知を信ぜば、要らず先に現見して、然して後に比知するなり。又瓶等の法は今現見するに有り。能く心を生ずるを以ての故なり。能く心を生ずるに随はば、則ち此の法あり、故に無には非ざるなり。又今、瓶や瓮等は現に差別あり、若し一切にして無ならば、何ぞ差別有らんや。汝が意にして或は邪想を以ての故に分別有りと謂はば、何が故に空中に於ても、瓶等を分別せざるや。又汝にして、若し癡を以ての故に物の心を生ずと謂ふも、若し一切にして無ならば、此の癡も亦無なり。何に由りて而も起らむや。又汝の意にして、一切の法は無なりと謂はば、是の知は何の縁にて生ずることを得しや。諸知は、縁なきを以てしては、生ぜざればなり。物を知るを以ての故に知と名づく。是の知は応に無と言ふべからず。又若し都無ならば、今一切の人は応に意の所為に随ふべきに、而も諸〻の善人は皆布施持戒忍等の善法を楽しみて、不善法を遠離す。故に知る、無には非ず。又瓶等の法は今現に知るべし、而も汝は現在に皆無しと言ふ。無法を以ての故ならば、亦応に経書をも信ずべからず。然らば則ち何の因縁の故に一切無と説かむや。故に一切無といふ、是の事は応に明かにすべし。若し因縁を以て明かにすること能はずんば、他人の所執は、自然に応に成ずべし。他の論が成ずるが故に汝が法は則ち壊す。若し因縁の成ずべき有らば、則ち名づけて無とは為さず。

この文中、現量(321)(見知)、比量(比知)、聖教量(随経書)のことが出されていることは注意を要する。空思想も、不空をその背後にもった空でなくては、但空におわる。それは中道を逸脱することになるであろう。この『成実論』は、到るところ空思想がみられるとは云っても、不空の面をもった空であるから、中道の空と呼ばれうる。

このように、中道的の空である点（不但空）は、この論が『婆沙論』の立場をも参考にしているからであると言えよう。

一方では十種空を説くにもかかわらず不空を説くのが婆沙であり、『婆沙論』七六（大正二七・三九三b）には、「若し過去未来、実有に非ざれば、彼の現在世も応さに亦無かるべし、過去未来を観じて現在を施設するが故に。若し三世無くば便ち有為無けん、若し有為無くば亦無為無けん。有為法を観じて無為を立つるが故に。若し有為・無為無くば、応さに一切法無かるべし。若し一切法無くば、応さに解脱・出離・涅槃無かるべし。是くの如くば便はち大邪見を成ずる者なり」と説く。先きの引文に「若し無ならば、則ち罪福等の報、縛解等の一切の諸法も無かるべし」というのは、この『婆沙論』と同じ趣旨である。ただ本論は実有の立場でなく、仮有とするところを異にするのみ。

(4)　立　　無

上に既に、五塵、意識、因果を破し、さらに一、異、不可説、無の四論に過咎があるとして破斥することを述べた。即ち四論中の最後は、無論に過失があるから、之を破斥するが、しかし無論は、もし之れを第一義諦より立てるならば、これは仮名心を滅するのであって、「立仮名品」一四一の初に「仮名心は、或は多聞の因縁の智を以て滅し、或は思惟の因縁の智を以て滅す」と説かれる如くである。この『成実論』の無論は、「立仮名品」一四一（大正三二・三二七a）に「仏諸〻の比丘に語りたまひしが如く、諸法は無常・苦・空・無我なり。(322) 衆縁より生じて決定の性無し。……」という如く、因縁生の故に無であるということを立てるが、又他方においては、「立無品」一四七

（大正三二・三三〇c）に説く如く、析空観的に無を立てる。即ち其の文にいう。「一切の分は皆分析し壊裂せば乃ち微塵に至り、以て方に塵を破せば、終には都無に帰すべければなり。又一切の諸法は究竟して必らず空智を生ず。是の故に第一義の中には、諸分は皆無なり」と。この文中、「方」のところは、「方を以て塵を破せば、終には都無に帰すべければなり」と読むのが至当かもしれない。微塵にも方が有ると考えられるとすると、更に進むときは、無となるほかはないという意である。有部では極微無方分となし、経部は有方分とするが、有方分の極限を求めるときは、無となるという考え方である（印度学仏教学研究一〇ノ一所載拙稿、仏典に見える物質の研究、二〇頁以下参照）。[323]

この析空観の面からみて、『成実論』は、中観派的空思想とは自から区別され、大乗ではない、という如く批評される。しかしこの析空観的の無論というものは、毘曇の如き思想を受け、それに即せず、また離れずに、大乗空観をも参照して、新しい無論、中道的無論を立てようとしたことによるもので、そう云う表現を採用する『成実論』を低く評価してはならないものと考える。

上来詳しく分別して、破斥をなした後をうけて、無を立てるのが『成実論』であるが、これは、世諦有を説くという一面と矛盾することなく併立するもので、それによって中道を逸しないことになるのである。

無論に過失があるから、「破無品」一四六においてそれを破斥するが、第一義諦において、無を立てうるのであり、このことは『成実論』の立場を示すものである。このようにあるいは否定し、あるいは肯定するということは、一見して矛盾に見えるが、決してそれは矛盾にはならない。それは高くして広い立場をとるからにほかならない。「立無論」一四七には、次の如く、有分即ち部分を有するもの（全体）を念頭に置いて、無を立て、低くして

狭い立場の無は、之を斥けるのである。

その文に言う。

若し分を説かば則ち二諦を破す。所以は何ん。若し人にして有分無くして、但だ諸分のみ有りと説かば、則ち去来見断等の諸業無く、是くの如くならば則ち世諦無し。汝は一義を以て空と為せば、第一義の中にも亦諸分無し。故に知る。但だ諸分のみを説かば、則ち二諦に入らず。二諦に入らざるが故に無なり。又若し法にして過ぐべきならば、即ち是れ無なり、と為す。分の有分に過ぐるに因り、亦更に余分の先分に過ぐるに由るが如し。過ぐべきを以ての故に、此の分の論無し。（大正三二・三三〇c）

と。

「立無品」と「世諦品」とは、相い離して考えられないものである。それはこの論の根本的立場である俗有（世諦）真空（立無）を説示するからである。こうした思想は、表現上に左右の区別があるにしても、決して般若中観のそれと質的に異なるものではない。有部や護法唯識が俗無真空の立場をとるのに対して、中観派も成実も、俗有真空という立場を取り、この点では、成実は中観派に近いのである。ことに滅諦聚の理論構成において、『百論』の組織が採用されていることよりみて、このことは証明しうるのである。しかしながら、前にも触れた如く、(324)『成実論』は毘曇と中観派との両思想を調和的に用いて、中道的立場を打ち出そうとしていることは認められねばならない。

三、滅　法　心

上来、すでに仮名心を滅する因縁を知ることができたが、つぎに、本論の「滅法心品」一五三は、いかように法心を滅するかについて説く。その品（大正三二・三三二c）には、法心を定義し、又それを滅する方法につき、

> 実の五陰心あるを名づけて法心と為し、善く空智を修して、五陰の空なるを見るときは、法心は則ち滅す。

と説く。この文で知られる如く、法心とは仮名心があるのをいうから、法は、仮名のおこる根基ということになるであろう。

ここに注意すべきは、滅仮名心の段階においては、人無我であるとは言え、色等が真諦としてみとめられたものが、滅法心の段階に来れば、「色即是空」という如き法無我に達するということである。この前段階は仮名空、後の段階は法空であって、「滅法心品」一五三（大正三二・三三三a）には、つぎの如く説く。

> 若し衆生を壊せば是れ仮名空にして、若し色を破壊せば、是れを法空と名づく。

と。そして、(1)仮名心を滅する方は空観と名づけられ、(2)法心を滅する方は無我観と名づけられる。即ち言う。

> 又二種の観あり、空観と無我観となり。空観とは仮名の衆生を見ざるなり。人が瓶に水無きを以ての故に、空なりと見るが如く、是くの如く、五陰の中には人無きが故に空なりと見るなり。若し法を見ざれば、是を無我と名づく。又経の中にて説く。無我の智を得るときは、則ち正しく解脱す。故に知る、色性が滅し、受想行識の性が滅せば、是を無我と名づく、と。無我は即ち是れ無性なり。

と。一般に空観と言えば法空観を連想し、無我観と言えば人無我観を連想するけれども、今はそれとは逆である。又この文において、無我を無性となしていることは注意を要する。この無性については、次の如く問答している。

問ふて曰はく、若し無性を以て無我と名づけば、今、五陰は実に無なりや。答へて曰はく、五陰は実には無なるも、世諦を以ての故に有なり。所以は何ん。仏は諸行は尽く皆幻の如く化の如しと説けばなり。世諦を以ての故に、有なるも、実有には非ざるなり。又経の中にて、第一義空を説く。此の義は第一義諦を以ての故に空なり。世諦の故に空なるには非ず、と。第一義とは所謂色は空にして所有無く、乃至識も空にして所有無きなり。是の故に若し人にして色等の法は空なりと観ぜば、是れを第一義空を見ると名づく。

と。

この「滅法心品」には、平面的な程度の低い空と、滅空心という程度の高い、いわば立体的な空観とを区別する。そのために、次の如く『法印経』を引いて説示している(同上 三三二c)。

問ふて曰はく、行者は色は我無きを以ての故に、空なりと見る。経の中にて、行者は此の色の空を見、乃至此の識の空を見ると説くが如し。当に知るべし、色等の諸陰は無きには非ず。答へて曰はく、是くの如き言あるも、但だ清浄に非ざるのみ。法印経の中にて説くが如し。行者が色等の無常・敗壊・虚誑・厭離の相を見れば、是れをも亦空と名づくるも、但だ未だ是れ清浄ならず、是の人にして、後に於いて五陰の滅を見れば、是の観は乃ち是れ浄なり、と。故に知る諸陰の滅を見るなり。

と。この文中、五陰の滅を見れば、この観は清浄となしているが、このような法心の滅は、空智を以て滅するので

あるから、これはさきの空観が実際的に進んだものである。この品(同上 三三三b以下)には、実際的に進んだ無我観(法空)につき諸方面から叙述している。この文は、この節の総説に色等を真諦となすのとは異なる。

色等は第一義に非ず。又五陰有るに随つて、則ち我心有り。当に知るべし、五陰無きが故に、我心は則ち滅す。是の故に、諸陰は皆空なり。又水沫経の中にて仏は説く、若し人にして水の聚沫を見て、諦らかに之を観察すれば、真実に非ざることを知る。比丘も亦爾り、若し正しく色陰を観ずれば、即ち虚誑にして牢無く堅無くして、敗壊の相なるを知る、受は泡の如く想は野馬の如く、行は芭蕉の如く識は幻の如しと観ずるも亦た復た是くの如し、と。此の中の五喩は、皆空の義を示す。所以は何ん。眼に水沫を見るも、消ゆる時には還た無なり。泡等も亦爾り。故に知る、諸陰は真実有に非ず。又若し仏弟子ならば、深く生死を厭ふ。皆法が本来不生にして所有無きことを見るを以ての故なり。若し無常を見れば則ち但だ能く敗壊の苦相のみを生ずるも、若し無性を見れば、余相無きが故に、則ち能く行苦を具足す。此の三苦を具するを解脱を得と名づく。

これにつづいて、一切諸法皆空を説くが、それは滅法心の徹底した空思想であり、これは色等を第一義諦としてみとめるという立場の空思想よりも進んでおり、「色即是空」[325]などという中観派的思想と考えられる。即ち其の文に言う。

当に知るべし、一切の諸法は皆空なり。又空は是れ解脱門なり。此の空は但だ是れ衆生空のみに非ずして、亦有法空なり。眼の生ずる時、従来する所無しと説くが如く、滅する時も、所至の処無し。則ち知る、過去未来の眼は空なり。現在の眼も、亦四大の分別なるを以ての故に空なり。仏の説くが如し、眼の肉形の中の所有の

堅と、堅に依るとを、名づけて地等と為す、若し此の空を得れば、則ち所有無しと説く、と。又説く、一切の諸行が断ずるが故に、断性と名づけ、離するが故に、離性と名づけ、滅するが故に滅性と名づく、と。故に知る、一切の諸行皆滅す。若し実に諸行有らば、則はち正しき断・離・滅は無し、滅を名づけて無と為せばなり。当に知るべし、第一義の故に諸行皆無なり、但だ世諦を以ての故に諸行あるのみ。

と。上来、俗有真無という世諦・第一義諦の両面において広く眺め、相待・因縁・相続の理の上に立って、仮名有を滅し、いわゆる滅仮名心が成立し、人無我に達する道であったが、それにつづいて滅法心は、仮名の起る根基(もと)をなす法(法心)、すなわち、五陰心ある所謂る法心を滅することであって、これは法無我に達するほかに道がない。この法無我に達する道という方面は、中観派のそれと一致するものである。

すでにこの書の法体有空論(第十一章第一節)のところで詳しく述べた如く、「二世無品」二二(大正三二・二五五c以下)の立場は、『成実論』の作者のそれであるが、これは決して過未は無体、現在は実有であるという大衆部系の説のそのままを受け継いだものではない。このことは上の引用文に「眼の生ずる時、従来する所無しと説くが如く、滅する時、所至の処無し。則ち知る、過去未来の眼は空なり。現在の眼も亦四大の分別なるを以ての故に空なり」と説かれていることによって明らかに知られる。過未も現もいずれも空である。しかも時という別の実体をみとめて、過未現となすのではないから、『成実論』の二世無品に「時法は実なし。但だ諸法の和合して生滅するを以ての故に時ありと名づくるのみ」と説くのである。ところで、「眼の生ずる時、従来する所無し。……」というのは、現存の経典では、『雑阿含経』一三(大正二・九二c)に見出すことができる。即ちその経に次の如く説く。

云何んが第一義空経と為すや。諸〻の比丘よ、眼の生ずる時、来処有ること無く、滅する時、去処有ること無し。是くの如く、眼は不実にして生じ、生じ已って尽滅す。

と。『婆沙論』七六(大正二七・三九五b)には、このような「本無今有、有已還無」の如き経文は、有部の三世実有の立場と矛盾するかのように考えられるので、次の如く会通している。もしも過未が有積聚(集)ならば、その法は三世を通じて変化が無く、したがって常住なものとなり、方処があり、現見しうるものでなくてはならない。もしもそれとは反対に、過未が離散ならば、過未のことを観じることができず、あるいは「本無今有」等の不合理を来たすであろう、という不審が生まれる。しかし『婆沙論』の評家は、過未の離散説を採用した。思うに積聚の事は、実有の法に依る仮有にすぎず、三世の法体は有部でこれを恒有と説いても、それは常有のことではなく、作用の有無(即ち分位の有無)は之を認めているから、「本無今有」等と経に述べても、決して有部の根本的立場である三世実有法体恒有説とは矛盾しないという。[326]『成実論』では、この『婆沙論』の思想も大いに研究し参考にしたものに相違なく、三世区分の考え方とは別に、三世ともに空となす立場をとるのである。三世は諸法と不可分のものであって、三世の諸法という有為法が空ということは、成実も亦中観派と同様である。このことは『成実論』に十空を紹介しても、具体的に何かを詳しく分別して述べてはいないが、『婆沙論』八(大正二七・三七a)に出される十種空を予想すると考えられると、すでに述べておいた通りであるが、その十種空(内空・外空・内外空・有為空・無為空・散壊空・本性空・無際空・勝義空・空空)の中の有為空というものが、『成実論』にも受け容れられ、先きのような「過去未来の眼」「現在の眼」も空という思想として表現されているとみることができる。三世と云っても、抽象

的時間の別体をみとめないのが仏教一般であるから、三世諸法（有為）が空であるというように、具体的に法に立って、三世の空を説くものとみることができるのである。

法心の滅ということは、空智をもって可能であるが、このように滅法心となってみると、空心だけがのこる。この空心は滅せられねばならない。

四、滅空心

上に、空智をもって、法心を滅することについて述べたが、その場合に残るものは空心のみで、之を滅するのが滅空心である。十空で云うと、空空がそれである。空心はいかように滅するかについて、「滅尽品」一五四（大正三二・三三三c）には次の如く説く。

問ふて曰はく、此の空心は何れの処に於いて滅するや。答へて曰はく、二処にて滅す。一には無心定の中に入りて滅す。二には無余泥洹[327]に入りて相続を断ぜし時に滅す。所以は何ん。因縁が滅するが故に、此の心は則ち滅すればなり。無心定の中にては、縁が滅するを以ての故に滅し、相続を断ぜし時には、業が尽くるを以ての故に滅するなり。

と。

さきの法心の滅は、修道階位の上では、どこでなされるか。それは煖等[328]の法の中にあって、空智を以って滅することを、「四諦品」一七（大正三二・二五一c）には次の如く説く。即ち八聖道分によって五陰の滅を見る位のことである。

を説く。

八道分の中にては、戒は応に初めに在るべし、所以は何ん。戒定慧の品の義が次第するが故なり。正念と正定とは是を定品と名づけ、精進は常に一切処の行に遍じ、慧品は道に近きが故に後に在りて説き、是の慧に二種あり、若しくは麁、若しくは妙なり、麁とは聞慧と思慧とにして正思惟に名づけ、妙とは修慧にして、謂はく煖等の法の中に入り、能く仮名及び五陰の法を破す。是れを正見と名づけ、此の正見を以って五陰の滅を見るを、初めて道に入ると名づくればなり。

と。

ところで、滅定によって、空心を滅するとする場合に、その滅定には二種あること、すなわち一方は空心を滅するが、他方はそうでないことを知らねばならない。即ち「滅尽定品」一七一(大正三二・三四四c以下)には次の如く説くのである。

滅定に二種あり。一には諸〻の煩悩の尽、二には煩悩の未尽なり。煩悩尽くる者は解脱の中にあるも、煩悩未尽の者は、次第の中にあり。一は煩悩を滅するが故に滅定と名づけ、二は心心数法を滅するが故に滅定と名づく。煩悩を滅するは是れ第八解脱にして、亦阿羅漢果とも名づく。……

と。八種の定によって貪著の心をすてるのを八解脱という。そして、滅定が煩悩を滅するものは第八解脱とされ、これが阿羅漢果とされることは、毘曇(有部)と甚だしく異なる(有部ではこれが身証不還果である)。この阿羅漢果と涅槃との関係については「後三想品」一八〇(大正三二・三五一a)に次の如く説くことによって明了である。即ちい

う。

若し無余に入らば、是れを名づけて滅と為す。又経の中にて説く。三性有り、断性と離欲性と滅性となり、と。若し断性と離欲性とを説かば、即ち是れ阿羅漢なり。一切の煩悩を断じ、三界の欲を離れ、有余泥洹に住すればなり。若し滅性を説かば、即ち是れ命終して寿を捨て、陰の相続を断じて、無余泥洹に入れるなり。

と。この文によれば、阿羅漢果は有余涅槃であることが示される。しかもそれに対し無余涅槃があるとする。その無余涅槃は、死して後これに入るという。死によって無余涅槃となり、生前が有余涅槃であると説いたとしても、それは果して究竟の涅槃と未究竟のそれとであろうか。「八解脱品」一六三(大正三二・三三九b)によれば、つぎの如く、(1)現在泥洹[329]と、(2)究竟泥洹[330]とのことが説かれている。即ち滅定は有部では(『婆沙論』において知られる如く)漏尽とはなさないが、『成実論』において、滅定は漏尽と名づけ、阿羅漢果であり、そのことを疑う者に対する回答として次の如く説かれる。

経の中にては、総相にて滅を説き、分別して是れ心の滅なり、是れ煩悩の滅なりとは言はず。経の中に説くが如し。二種の滅あり、一には滅、二には次第滅なり。二種の泥洹あり、一には現在泥洹、二には究竟泥洹なり。亦二種の安穏をも説く。一には安穏、二には第一安穏なり。安穏を得るものも亦二種なり。一には安穏を得、二には第一安穏を得、と。是の故に学人の所得は真の滅には非ず。又経の中にて説く。若し比丘にして能く滅定に入らば、一切の事は訖る、と。若し滅定にして、阿羅漢果に非ずんば、即ち応に一切の事は訖るとは説くべからず。

と。この文だけでみると、現在泥洹と究竟泥洹とは必らずしも、生前と死後との区別でなされてはいないようである。もっとも、これは経文として述べるところであるから、そうした区別がないのであろう。

「明因品」一四〇(大正三二・三二五a以下)に依れば、阿羅漢というものの性格をくわしくのべる。そこには煩悩が尽きても、生前中には身があり、その煩悩の勢力がのこっていること、そして死ぬときにそれが滅することを、つぎの如く説いている。

阿羅漢の諸業は集まらず成ぜず、故に知る、諸業は煩悩に由りて成ずるなり。……是の身は本煩悩に由るが故に生ずれば、煩悩は尽くと雖も、勢力を以ての故に身は猶断ぜず、杖を以て輪を転ずるに、暫く杖を廃すと雖も、輪は止まらざるが如し。……経の中にて仏の説くが如し、識を種子と為し、業行を田と為し、貪愛を水と為し、無明覆蔽す、此の因縁を以て則ち後身を受く、阿羅漢には是の縁が具せざるが故に後身なし、と。……諸〻の阿羅漢は智慧の力強うして、一切の煩悩も勝つこと能はざるが故に、将に命終せんとする時に、能く生を受くることを障ふ。……阿羅漢の無漏の智慧は煩悩を焼くが故に、応に復た生ずべからざること、焦げたる種子の復た生ずること能はざる如くなればなり。……三結を断じて須陀洹果[331]を得、貪欲等が薄らぎて斯陀含果[332]を得、欲界の結が尽きて阿那含果[333]を得、諸〻の禅定の中にても亦是の如く、次第に一切が都て尽きて阿羅漢果[334]を得。

と。この文中にて、「煩悩は尽くと雖も、勢力を以ての故に身は断ぜず」とあり、漏尽[335](涅槃)を得ても、直ちに死となるのでないことが示されている。即ち有余涅槃が全的に認められているわけである。

しかもこのような涅槃は実有のもの（法）かどうか。それを実有となすのは有部であるが、この論には、「五智品」一九六(大正三二・三六八c以下)に次の如く、それを否定する。

問ふて曰はく、泥洹は実有なるに非ざるや。答へて曰はく、陰が滅して無余なるが故に泥洹と称す、是の中には何の所有あらんや。……泥洹とは、是の中にて此の苦が滅して余の苦は生ぜざるを言ふに、更に何れの法有りて泥洹と名づけんや。又亦た更に別に尽の法有ること無し。但だ已生の愛は滅し、未生は生ぜざる爾の時をのみ尽と名づく。更に何れの法有りて、説いて尽と名づけんや、実に説くべからず。復た次に、有は是れ法の異名にして、五陰の法の無なるを名づけて泥洹と為す。是の中には有なくして、而も名のみは有なりと為さば、此れ則ち不可なり。尽く滅するを以ての故に、説いて泥洹と名づくればなり。猶ほ衣が尽きて更に別の法なきが如し。若し爾らずんば、亦応に別に衣尽等の法あるべし。汝は滅智ありと言はば亦妨ぐるところなし。樹を断ずる等の中に於いて、智が生ずるも亦別に断法あること無きが如し。又諸行に由るが故に、是の中にて智生ず、謂はく、諸行の無なるに随ひて、名づけて泥洹と為す、此の物無きに随ひて、此の物は空なり、と知るが如し。問ふて曰はく、今泥洹無きや。答へて曰はく、泥洹無きには非ず。但だ実法無きのみ。若し泥洹無くんば、則ち常に生死に処して永く脱する期無し。瓶の壊と樹の断と有るは、但だ実に別法あるに非ざるが如し。

と。涅槃を実有の法とみないのが『成実論』であるが、経部も亦有部が択滅（即ち涅槃）を実有となすのに反対する。しかし『成実論』では、涅槃を仮有としたり、虚無となす考え方には反対する。「滅尽定品」一七一(大正三二・三四五

c)には、涅槃と滅尽定との区別をつぎの如く説く。

泥洹に入れる者は、先業所受の命と熱と識とが滅して更に生ずることを期せざるに、此の人には命と熱とは滅せざれば、先の心の生ずることを期せばなり。……滅尽定に入れる者は是の六入及び身命に因るが故に還た能く起る、是の故に心は能く更に生ずるも、泥洹に入れる者には、心は更に生ぜず。故に知る、此の定は無心なり。

と。この文でみると、涅槃に入った者は、煩悩滅尽した死と異ならないということが知られる。之に比べると滅尽定に入った者は識がないだけで、命と熱が依然としてあり、その識も、全然皆無になってしまって木石と同じであるというのではない。このことについて、同品(大正三二・三四五b)にはつぎの如く述べる。

経の中にて問ふ、滅尽定に入れる者は死と何の差別ありや。答へて曰はく、死とは[336]命と熱と識との三事の都(すべ)て滅せるなるに、滅尽定に入れる者は、但だ心のみ滅して、而も命と熱とは身を離れず、と。故に知る、応に無心の衆生あるべし。又是の人には心の得が常に在り、得の力を以ての故に、亦心有りとも名づくれば、木石に同じからざるなり。

と。ここに得というているのは、不相応行法の中の得である。これは別法(実有の法)があるとする有部の思想には反対しているが、この論の「不相応行品」九四(大正三二・二八九a)には、つぎの如く説かれている。

得とは諸法が成就して衆生と為るが故に得あるなり。衆生が現在世の五陰を成就するを名づけて得と為す。又過去世の中の善不善の業は未だ果報を受けざるも、衆生は是の法を成就す。経の中にて、是の人は善法を成就

し、又不善法を成就すと説くが如し。

と。滅尽定に入っても、心の得は常に在り、その得の力という辺において、心が有るということができるから、滅尽定に入った者、即ち無心の衆生といっても、心が虚無なのではない。そこで木石と全たく同じというのでなく、ある意味において、心は有るとも言えるというのである。随って、滅尽定は、所謂る有余涅槃に相当すると言ってよいのである。

ところで、無余涅槃に入ると、空心も滅してしまう。その滅空心の風光はいかようであろうか。そういう涅槃は「滅」にほかならないが、その滅を「聖行品」一九二(大正三二・三六五b以下)には次の如く説く。

滅は是れ第一義諦なるが故に有なり。経の中にて説くが如し。妄は謂はく虚誑[337]にして、諦は如実に名づく、と。滅は即ち是れ如実の決定なるが故に、第一義の有と名づく。又行者は真実智を生ず。一切の有為は、皆悉く空無なり。故に知る、滅は是れ第一義の有なり。

と。このように涅槃を第一義有とする思想は、中観派[338]のそれを採用しているものと考えられる。その涅槃の有は、世諦において、有とか無とかという考えを超えたものなのである。その第一義有という面において涅槃は有であるが、その有の風光はいかようであるか。これにつき「五智品」一九六(大正三二・三六八c)にはつぎの如く、それを泥洹智として表現している。

此の法にして滅せば、泥洹智と名づく、生が滅するが故に、老死が滅し、乃至、無明が滅するが故に、諸行が滅するが如し。

この涅槃は、「若しくは有仏なるも無仏なるも、是の性は亦常住なるが故」に、これは、同時に法住智であるかどうか。之につき、本論にはそれを否定して、次の如く説く。

> 諸法にして尽滅せば名づけて泥洹と為す。是の滅尽の中には何れの法有りて住せんや。

そして泥洹の実有を否定して「陰が滅して無余なるが故に泥洹と称す、是の中には何の所有あらんや」と説く。

そして泥洹が実に有るという有部の思想が同品（同上）に、次の如くみられる。

> 実に泥洹有り。何を以て之を知るや。滅諦を泥洹と名づくればなり。苦等の諸諦は実有なるが故に、泥洹も亦応に実有なるべし。又泥洹の中の智を滅智と名づく。若し法無くば、云何んぞ智を生ぜんや。又経の中にて仏は諸の比丘の為に説く、生起あらば有為法を作し、不生あらば、無為法を起作す、と。又経の中に説く、唯二法のみ有り、有為法と無為法となり、有為法には生滅住異あるも、無為法には生滅住異なし、と。又経の中に説く。諸〻の所有の法は、若しくは有為、若しくは無為、滅尽せば泥洹なり、唯此れのみを上と為す、と。又説く、色は是れ無常なり、色を滅するが故に、泥洹は是れ常なり、乃至識も亦是くの如し、と。又経の中に説く、滅は応に証すべし、若し法無くんば、何の証する所ぞ。又仏は多性経の中に説く、智者は実の如くに有為の性と及び無為の性とを知る、と。無為の性は、即ち是れ泥洹にして、真智を以て知れば、云何ぞ無なりと言はんや。又諸経の中にて、定んで泥洹は無法なりと説くこと有ることなし。故に知る、汝が自ら憶想して、泥洹無しと謂ふのみ。

と。之に対し『成実論』には（三六八c以下）次の如く、涅槃という別法（実有の法）の無いことを説いている。

若し諸陰を離れて更に異法の泥洹と名づくる者あらば、則ち応に諸陰の滅尽せるを名づけて、以て泥洹と為すべからず。又若し泥洹あらば、応に其の体を説くべし、何れの者の是れなりや。又泥洹を縁ずる定を名づけて無相と曰ふ。若し法相にして猶ほ存せば、何ぞ無相と名づけんや。経の中に説くが如し。行者は色相の断を見、乃至、法相の断を見る、と。又経の中に処処に、一切行は無常なり、一切法は無我なり、寂滅の泥洹と説く。是の中にて、我は諸法の体性に名づくれば、若し諸法の体性を見ずば、無我を見る者と名づく。若し泥洹にして是れ法ならば、則ち体性無くして見ることを得べからず、此の法は滅せざるを以ての故なり。随つて瓶有る時には、瓶無きは壊法なれば、若し瓶の壊する時には、瓶が壊すと説くことを得るが如く、樹を断る等も亦是くの如し。是くの如く、若し諸行にして猶ほ在らば、爾の時には泥洹とは名づけず、諸行が滅するが故に泥洹の名あるなり。又苦が滅せば、更に別の法ありとは名づけず。経の中に説くが如し、諸の比丘よ、若し此の苦が滅して、余の苦が生ぜずして、更に相続すること無くんば、是の処は第一寂滅安穏なり、所謂一切を捨離して身心の貪愛は永く尽きて離滅するなり、と。泥洹とは是の中にて此の苦が滅して余の苦は生ぜざるを言ふに、更に何れの法有りて泥洹と名づけんや。又亦た更に別に尽の法有ること無し。但だ已生の愛は滅し、未生のものは生ぜざる、爾の時を尽と名づく、更に何れの法有りて説いて尽と名づけんや。実に説くべからず。復た次に、有は是れ法の異名にして、五陰の法の無なるを名づけて泥洹と為す。……

と。そうすれば泥洹は皆無かというと、そうではないと説き、無為法というものを否定しないという立場を示している。即ちいう。

泥洹無きには非ず、但だ実法無きのみ。若し泥洹無くんば、則ち常に生死に処して、永く脱する期無し。瓶の壊と樹の断と有るは、但だ実に別法あるに非ざるが如し。余諦等と言ふには、皆已に通じて答へたり。所以は何ん。苦の滅あるが故に、不生不起不作無為の法等有りと説くも、悉く害する所無ければなり。

と。ここに不生不起不作無為の性と説いているのは、既述の「聖行品」一九二に説く第一義有のことをいう。第一義有であるから、涅槃は皆無ではない。その文（大正三二・三六五b以下）に「滅は即ち是れ如実の決定なるが故に第一義の有と名づく。又行者は真実智を生ず、一切の有為は皆悉く空無なり」と説くが、一切有為の空無と比べるとき、涅槃は第一義有であるから、皆無（虚無）とは区別されねばならないのである。

「滅尽品」一五四の初めに、「泥洹を縁ずれば、是れを空心と名づく」と説くが、その空心は、何を縁ずるか。この品に「是の心は無所有を縁ず。……泥洹を知るが為めの故なり」と説く。有余涅槃は滅尽定に入って、一種無心の者となったのをいうが、真に無余涅槃に入れば、空心をさえも滅してしまう。その無余涅槃の状については、後有を受けないところで、漏無漏一切法も滅し、有所得[339]を離れた無所得[340]に達する。無所得であるとは、無相のことである。心性の浄不浄論において、この論が、本浄説でもなく不浄説でもないとする立場であることは既述の通りであるから、上記のような無所得・無相の境は、本浄の心性がそのまま露顕したもの、などとは言わない。おそらく「本有の滅諦」などという説は、この論の滅諦を正しく理解してはいないであろう。この無余涅槃というものは、すでに阿含部の経典において、六[341]勝生類説があり、即ち白勝生類の人でも、黒勝生類の人でも、不黒不白法を生長させて涅槃法を得ると説かれており、滅諦即ち涅槃（法）は、滅尽定によって得せられ、その人の死後は無余

涅槃ということになると解しうるのである。この論には、第一義有とは説くが、くわしい解説はなく、もちろん唯心論的精解などは全然ない。なぜかというに、滅諦聚の全体は、中観派の論書のあるものと同様の組織を用い、又同様の説明をなしていて、まだ瑜伽哲学的解明というものがなされていないからである。この論の滅諦が、第一義有とされつつも、簡単な解明に終っているのは、大体において中観派の解明に賛同しているからであって、有的説明はほとんどこれを斥けているからにほかならない。

第九節　修道論

この論には、道諦聚において、修道論が説かれる。一般的に言えば修道論の概要は苦果の因である悪業を滅し、滅を生ずることを中心と為すが、この論にも亦そういう順序で述べられている。そして修道の主要のものは八正道とされる。即ち「定因品」一五五(大正三二・三三四b)に説いて言う。「論者曰はく、今道諦を論ぜん。道諦とは謂はく八直聖道にして、正見乃至正定なり。是の八聖道には、略して説かば二有り。一には三昧及び具と名づけ、二には名づけて智と為す」と。しかし八正道のみでなくて、三十七助菩提法がまた道諦であって、このことは、既にこの論の「四諦品」一七(大正三二・二五一b)に「道諦とは、謂はく三十七の助菩提法にして、四念処と四正勤と四如意足と五根と五力と七菩提分と八聖道分となり」[342]という文によって知られる。しかし三十七助菩提法も八正道に摂まるものである。ところで、この八正道を略して説けば、三昧・定具・智の三種で、本論には、此の順序に従い、「定因品」

一五五（大正三二・三三四b）以下、「七十七智品」二〇二（大正三二・三七三b）までにわたって、詳しく解説されるのである。

一、三　昧

(1) 三昧の因

道諦聚は、定（三昧）[343]と定具を説く部と、智を説く部とに二分せられる。今はじめに第一部の中、定即ち三昧について、その因に関連することにつき、「定因品」一五五（大正三二・三三四b）に説いて言う。「問ふて曰はく、三昧は何等の相なりや。答へて曰はく、心を一処に住すれば、是れ三昧の相なり。問ふて曰はく、是の心は云何が一処に住するを得るや。答へて曰はく、多習する所に随って、此の処に於いて住し、若し多習せざれば、則ち速かに捨離す。問ふて曰はく、当に云何んが習すべきや。答へて曰はく、楽習する所に随ふなり。問ふて曰はく、云何んが能く楽なりや。答へて曰はく、身心の麁重を苦と名づくれば、猗法を以て身心の麁重の相を除くときは、則ち能く楽を生ず。問ふて曰はく、云何んが猗を生ずるや。答へて曰はく、歓喜の因縁を以ての故に、身心が調適するなり。問ふて曰はく、云何んが喜を生ずるや。答へて曰はく、三宝を念じ、及び法を聞く等に従りて、心悦ぶが故に生ず。問ふて曰はく、云何にして心悦ぶや。答へて曰はく、清浄の持戒に従って、心が悔ひずして生ず」と。この文の心住一処は、心一境性のことである。以上、三昧の因を説いたから、更にその三昧は何の因となるかにつき同品に説く。「是れ如実智の因なり。如実智とは謂はく空智なり。説の如くに行ずる者は、是くの如くに心を摂し、心を清浄にして、蓋心を除き、心を住せしめて、心を動ぜざるとき、則ち能く実の如くに、苦聖諦と集滅道聖諦とを

知る。是の故に如実智を得んと欲せば、当に勤めて精進して、三昧を修習すべし。散心の者は、尚ほ世間の経書、工巧等の利をすら得ること能はず。何に況んや能く出世間の利を得んや。故に知る、一切の世間出世間の利は、皆定心を以ての故に得。……」と。この文には、三昧が如実智を生ずる因であること、又その如実智は如実に四諦を知る智慧であり、それを空智となしている。又、[344]如実に四諦を知るには、散心では出来ないことを述べているのである。

(2) 三昧の相

「定相品」一五六(大正三二・三三四b以下)には三昧の相について次の如く述べる。「問ふて曰はく、汝は心が一処に住するは、是れ三昧の相なり、と説く。三昧と心とは一と為すや、異と為すや。答へて曰はく、三昧と心とは異らず。有る人は説く、三昧と心とは異なり、心が三昧を得るときは則ち一処に住すればなり、と。此の言有りと雖も、是の義は然らず。若し心にして三昧を得て、能く縁の中に於いて住せば、是の三昧も亦縁の中に住し、亦応に更に余の三昧に因りて住すべく、是くの如くならば、無窮なれば、是の事不可なり。若し是の三昧にして自然に住せば、心も亦是くの如く、応に三昧に因りて住すべからず。是の故に若し三昧が心と異ると言はば、義に於いて益無し。……当に知るべし、心の辺に別の三昧無し。心の久住するに随って、名づけて三昧と為す」と。三昧とは心心所を一境に任せしめる時、三摩地が働いているとするのが有部である。然るに『成実論』では、その説を採用しない。若しも心が一境に住するのが三摩地とすれば、その三摩地という心理現象も亦、之を一境に任せしめるものを要するのであり、そのものも亦任せしめるものを要し、無窮になるのであり、過失を犯すことになろう。若しも先の説

とは反対に、三摩地を境に任せしめることとは不要で、自然であるとするならば、心も三昧を待たないで境に住し得る。即ち三摩地を心外に置く必要はなくなる、とする。この文の解釈によれば、心の他に三昧が有るのでなく、心に住しているのを三昧と名づけるというのである。

次に同品に、三昧の有漏・無漏を論じて言う。「問ふて曰はく、是の三昧は有漏と為すや、無漏と為すや。答へて曰はく、三昧は二種にして、有漏と無漏となり。世間の諸〻の禅定は、是れ有漏にして、法位に入りし時の諸三昧を無漏と名づく。所以は何ん。是の時を名づけて如実に知見すと為せばなり。爾の時には、二種をも亦三昧と名づけ、亦名づけて慧とも為す。心を摂するが故に、三昧と名づけ、如実に知るが故に、慧と名づく。心を摂するに三種有り。善と不善と無記となり。是の中にて、善を以て心を摂するを三昧と為し、不善無記には非ず。此の三昧にも亦二種あり。一には解脱の因、二には解脱の因に非ず。解脱の因とは、名づけて定根と為す。有る論師の言はく、但だ無漏定のみを名づけて定根と為す、と。是の語は然らず。若しくは有漏にても無漏にても、能く解脱の因と為らば、皆定根と名づくればなり。是の三昧は、縁に住するに随ふ故に、三種を分別す。小と大と無量となり。心が少時住し、若しくは小縁を見れば、是れを小と為す。余の二も亦爾り。又時に随ふが故に三種の相有り。制相と発相と捨相となり。心が退没する時には、応に発相を用ふべく、心が掉動する時には、応に制相を用ふべく、心が調適する時には、応に捨相を用ふべし。金師の金を治するに、或は炙し、或は漬し、或時には捨置す。若し常に炙すれば則ち消え、常に漬すれば則ち生じ、若し常に捨置すれば調柔ならざるが如く、行者の心も亦是くの如し。若し動ずるを制せざれば、則ち常に散乱し、若し没するを発せざれば、則ち復た懈怠し、若し適なるに捨せざれ

ば、則ち還た適ならず。又馬を調するに、若し疾ければ則ち制し、若し遅ければ則ち策ち、若し調ならば、則ち捨するが如く、行者の心を調するも、亦是くの如し。又此の三昧には、三種の方便あり。(345)入定方便と住定方便と起定方便となり。法の如くに定に入るは、是れ入定方便、定に在りて動ぜざるは、是れ住定方便、法の如くに定より起つは、是れ起定方便なり」と。又この品には、定を得る因縁として(イ)今世に勤修す、(ロ)前身に縁あり、(ハ)善く定相を取る、(ニ)聞いて定法に随ふ、と言う四を挙げている。又定を修するには、(イ)常に勤修するも一心には行ぜず、(ロ)一心に行ずるも常には勤修せず、(ハ)亦は常に修習し亦は一心に行ず、(ニ)常にも習せず一心にも行ぜず、と言う四種を掲げる。又(イ)多善少慧、(ロ)少善多慧、(ハ)多善多慧(ニ)少善少慧の四種ともなし、第三は能く定を得るが、第四は定をうることが出来ないとしている。

(3) 三三昧

「三三昧品」一五七(大正三二・三三五a)には、(イ)一分修三昧、(ロ)共分修三昧、(ハ)聖正三昧の三種の三昧を挙げている。これは『婆沙論』等に出ていない珍らしい三種の三昧であるが、これらは定慧について三を分けたものと見られる。同品に解説して言う。「一分修とは、若しくは定を修するも、慧を修せず、或は慧を修するも、定を修せざるもの、共分修とは、若しくは定をも修し、亦慧をも修するもの、是れ世間の三昧にして、煖等の法の中に在り。聖正三昧とは、若し法位に入りて能く滅諦を証すれば、則ち聖正と名づく。……又若しくは定慧が一時に具足するが故に、聖正と名づく。定慧を以て解脱を得るを、倶解脱と名づくるが如し」と。

つぎに一般に言われる三三昧を同品(大正三二・三三五b)に説く。「問ふて曰はく、又経の中に、三の三昧は空(346)無相無願

なり、と説く。是の三の三昧は、云何んが差別するや。答へて曰はく、若し行者にして、衆生を見ず、亦法をも見ずば、是れを名づけて空と為す。是くの如く空の中には、相の取るべきなければ、此の空は則ち是れ無相、空の中には、願求する所無ければ、是の空を即ち無願と名づく。是の故に此の三は一義なり。問ふて曰はく、若し爾らば、何が故に三と説くや。答へて曰はく、是れ空の能なり。謂はく応に空を修すべし。空を修すれば利を得。謂はく相を見ざるなり。相を見ざるが故に無相なり。無相なるが故に願はず。願はざるが故に、身を受けず。身を受けざるが故に、一切の苦を脱す。是くの如き等の利は、皆空を修するを以ての故に得。是の故に三と説く」と。これが一般に言われている三三昧である。

また別の三三昧があると同品（大正三二・三三五c）に説く。「問ふて曰はく、又経の中に三の三昧を説く。空空[347]と無願無願と無相無相となり。何者か是れなりや。答へて曰はく、空を以て五陰の空なるを見、更に一空を以て能く此の空を空ぜば、是れを空空と名づけ、無願を以て五陰を厭患し更に無願を以て此の無願を厭はば、是れを無願無願と名づけ、無相を以て五陰の寂滅を見、更に無相を以て無相を取らずば是れを無相無相と名づく」と。又説く。「問ふて曰はく、若し空等の三の三昧にして、実に是れ智慧ならば、何が故に三昧と名づくるや。答へて曰はく、諸〻の三昧は差別せるが故なり。又三昧は能く如実の知見を生ずるが故に、三昧と名づく。果中に因を説くが故なり。問ふて曰はく、有る論師は言はく、是の空空等の三の三昧は、但だ無学[348]人のみが得、余人には非ず、と。是の事は云何ん。答へて曰はく、学人も亦応に得べし。所以は何ん。行者は応に有漏無漏の一切の法の滅を証すべければなり。是の故に学人も亦応に無漏法の滅を証すべし」と。

(4)　四　修　定

「四修定品」一五八（大正三二・三三五c）によるに、色界定を修し、四の為にするものがあると説く。すなわち(イ)現在の楽の為にする、(ロ)知見の為にする、(ハ)慧分別の為にする、(ニ)漏尽の為にするもので、これを四修定という。

(5)　四　無　量　定

「四無量定品」一五九（大正三二・三三六b以下）には四無量（四無量定、四無量心定）につき詳説するが、概要を知る為に要点のみ引用しよう。「慈悲喜捨なり。慈は瞋と相違する善心に名づく。(349)善知識が善知識の為に、常に利安を求むるが如く、行者も亦爾り。一切衆生の為に常に安楽を求む。是の故に此の人を一切衆生の与(ため)に善知識と為す。問ふて曰はく、何をか善知識の相と謂ふや。答へて曰はく、常の相、今世後世の利益安楽を求むることを為して、終に相違して無益の事を求めず。行者も亦爾り。但だ衆生の為に安楽の事を求めて安楽に非ざる事を求めず。悲とは悩と相違する慈心に名づく。所以は何ん。亦衆生の為に安楽を求むるが故なり。問ふて曰はく、瞋と悩と何の差別ありや。答へて曰はく、心の中に瞋念を生ぜば、即ち撾(ただ)打して此の衆生を害せんと欲す。瞋より身口の業を起せば、即ち名づけて悩と為す。又瞋を悩の因と為す。瞋心を懐かば、必ず能く悩を行ずればなり。喜とは嫉妬と相違する慈心に名づく。妬は他の好事を見て、心に忍びずして、則ち嫉恚を生ずるに名づく。行者は一切衆生の、増益の事を得るを見て、大歓喜を生じて、自ら利を得るが如し。問ふて曰はく、此の三は皆是れ慈なりや。答へて曰はく、即ち是れ慈心の差別の三種なり。所以は何ん。瞋らざるを慈と名づく。有る人は能く瞋らずと雖も、而も苦しむ衆生を見て悲を生ずること能はず。若し能く一切衆生の中に於いて深く慈心を行ずれば、人が子の急に遭うて苦悩するを

見るが如く、爾の時に慈心が転ずるを名づけて悲と為す。或は有る人は他の苦しむ中に於いて、能く悲心を生じ、而も他の増益の中に於いて、歓喜の心を生ずること能はず。何を以てか之を知る。有る人は怨賊の苦を見てすら、尚ほ或は悲を生じ、子が己に勝ることを見て、而も喜ぶこと能はざればなり。行者は一切衆生の増益の事を得るを見て、歓喜の心を生ずること、己と異ること無きが如し。是れを名づけて喜と為す。故に知る、慈心の差別を悲喜と為す。問ふて曰はく、何の所捨の故に捨と名づくるや。答へて曰はく、随って、怨親を見るとき、則ち慈心等しからず、親に於いては則ち重く、中に於いては如かず、怨に於いては転た薄し、悲喜も亦爾り。是の故に行者は心をして等しからしめんと欲して、親に於いては親を捨し、怨に於いては怨を捨し、然る後に一切衆生に於いて、慈心平等なり。悲喜も亦爾り。……問ふて曰はく、何の方便を以て此の慈心を得るや。答へて曰はく、後に当に瞋恚の過患を説くべし。此の過患を知り已れば、常に慈心を修し、又慈心の利益功徳を見るべし。……問ふて曰はく、云何んが悲を修するや。答へて曰はく、行者は諸〻の衆生の楽は少く苦は多きを見るが故に悲心を生ず。……問ふて曰はく、云何んが喜を修するや。答へて曰はく、行者は他の利を嫉まば、是れ凡鄙の相なりと見る。是の故に喜を修す。……問ふて曰はく、云何が捨を行ずるや。答へて曰はく、等ならざる心の過を見、心をして等しからしめんと欲す。是の故に捨を行ず。又行者は貪恚の心の過を見るが故に捨を修行す」と。此の引文の中、初に瞋と悩との差別を説いているが、悩の説明は『倶舎論』とは異なっていることを注意すべきである。『倶舎論』二一(大正二九・一〇九c)に依るに「悩は謂はく諸有の罪事を堅執し、此れに由り、如理の諫悔を取らず」と説き、これはなやむことを意味する。『成実論』では「瞋心を懐かば、必ず能く悩を行ず」と言い、なやますことを言うから、『倶

舎論』とは相違していることが知られる。

(6) 五聖枝三昧

「五聖枝三昧品」一六〇（大正三二・三三七c以下）には、喜と楽と清浄心と明相と観相との五聖枝三昧につき、次の如く説く。「経の中に五聖枝三昧を説く。謂はく喜と楽と清浄心と明相と観相となり。喜は是れ初禅と二禅とにして、喜が相同じき故に、名づけて一枝と為し、第三禅は喜を離れたる楽なるを以て、別して一枝と為し、第四禅の中の清浄心を第三枝と名づけ、此の三枝に依りて、能く明相と観相とを生じ、是の明相と観相とを因と為して、能く五陰を壊裂す。五陰の空なることを観ずるが故に観相と名づけ、能く泥洹に至るが故に名づけて聖と為す。[350]問ふて曰はく、経の中に聖五智三昧を説く。何者か是れなりや。答へて曰はく、仏は自ら説く、行者は是の念を作す、我が此の三昧は、聖清浄なり、と。是れを初智と名づく。此の三昧は凡夫に非ざるものの近づく所にして、是れ智者の讃する所なり、と。是れ第二智なり。此の三昧は寂滅妙離なるが故に得、と。是れ第三智なり。此の三昧は現在楽にして、後には楽報を得、と。是れ第四智なり。此の三昧には、我は一心にして入り、一心にして出づ、と。是れ第五智なり。……」と。この文中、後の方は、定中に起る智を説いたものである。

(7) 六三昧

六三昧とは(イ)一相修為一相、(ロ)一相修為種種相、(ハ)一相修為一相種種相、(ニ)種種相為一相、(ホ)種種相修為種種相、(ヘ)種種相修為一相種種相の六を言う。之について「六三昧品」一六一（大正三二・三三八a以下）には次の如く説く。「問ふて曰はく、経の中に六三昧を説く。一相を修して一相と為すあり、一相を修して種種相と為すあり、一相を修し

て一相種種相と為すあり。種種相の修も亦是くの如し。何者か是れなりや。答へて曰はく、一相は応に是れ禅定なるべし。禅定を一縁の中に於いて一心に行ずるが故なり。種種相とは、応に是れ知見なるべし。諸法の種種性を知るが故なり。五陰等の諸法の中の方便に於いて（生ずる）の故なり。問ふて曰はく、云何んが一相を修して一相と為すや。答へて曰はく、若し人、定に因りて還た能く定を生ずれば是れなり、一相を修して種種相と為すとは、若し人、定に因りて能く知見を生ずれば是れなり。一相を修して一相種種相と為すとは、若し人、定に因りて能く禅定及び五陰の方便を生ずれば是れなり。種種相修も亦是くの如し」と。又説く。「有る人は説く。六種、入定す。順入と逆入と逆順入と順超と逆超と逆順超となり」と。この後の方は入定の種類の六を分ったものであるが、この中、逆順入と逆順超とは、順序を経ずに自由に、逆に順に入定するのと、超修するのとを言う。

(8) 七 三 昧

七三昧[351]とは色界の初禅・二禅・三禅・四禅と、無色界の空無辺処[352]・識無辺処[353]・無所有処[354]とを合したものである。これを「七三昧品」一六二（大正三二・三三八c以下）に説いて言う。「論者言はく、七依有り。初禅に依りて漏尽を得、乃至無所有処に依りて漏尽を得。依とは因に名づく。……謂はく諸漏を尽すが故に、説いて依と為す。問ふて曰はく、云何んが此の禅定に依りて諸漏を尽すことを得るや。答へて曰はく、仏は説く、行者は、随って何れの相、何れの縁を以て、初禅に入るも、是の行者は復た是の相・是の縁を憶念せずして、但だ初禅の中の所有の諸色、若しくは受想行識は病の如く癰の如く箭の如く痛悩にして、無常苦空無我なりと観ず。是くの如く観ずる時に、心に厭離を生じ、諸漏を解脱す。乃至、無所有処も亦是くの如し、と。……問ふて曰はく、非想非非想処[355]にては、何故に依を

説かざるや。……答へて曰はく、……非想非非想処は亦想が了ならざるを以ての故に、想定とは説かず」と。

(9)　八　解　脱

八解脱[356]は(イ)内色想観外色解脱、(ロ)内無色想観外色解脱、(ハ)浄解脱身作証具足住解脱、(ニ)空無辺処解脱、(ホ)識無辺処解脱、(ヘ)無所有処解脱、(ト)非想非非想処解脱、(チ)滅受想定身作証具足住解脱である。この八解脱は『成実論』では空観であることは注意を要する。即ち「八解脱品」一六三(大正三二・三三九a以下)に次の如く説く。「論者言はく、経の中に八解脱を説く。初は内は色想にして外色を観ず。行者は此の解脱を以て諸色を破壊す。何を以てか之を知る。第二解脱の中にて、内は無色想にして、外色を観ずと説けばなり。内色を破するを以ての故に内は無色想と云ふ。故に知る、行者は初解脱の中に於いて、漸く身色を壊し、第二解脱の中に至りて、内色已に壊したれば、但だ外色のみ有り。第三解脱の中にて、外色も亦壊す。故に内外の色を見ず。是れを色空と名づく。……四の解脱の中にては、心識の空なるを説く。六種経の中に説くが如し、若し比丘にして五種の中に於いて深く厭離を生ぜば、余は但だ識有るのみ、と。当に知るべし、是の中の四の解脱は諸識を壊裂す。第八解脱にて、一切は滅尽す。所以は何ん。若し色を滅し、心を滅せば則ち有為は都べて滅すればなり。是れを阿羅漢果と名づく。是くの如きの次第を以て、乃ち滅尽を得、是れを八解脱と名づく。有る人言はく、初二の解脱は、是れ不浄なり。第三の解脱を浄と名づく、と。此の事然らず。所以は何ん。是れを解脱と名づくるに、不浄観を以て、而も解脱を得ること有ること無ければなり。浄観も亦解脱無し。但だ空観を以てのみ、能く解脱を得。又外道は能く浄不浄観を得るも、而も解脱を得とは名づけず」と。このように『成実論』では、八解脱は空観にほかならない。

『婆沙論』（有部）では、滅定は漏尽の定とはしない。それは有学の人の修する定とみる。この『成実論』では有部とは解釈を異にし、滅定を漏尽とする。ここが『成実論』の特色である。そこで有部の意を以て問い、『成実論』の意で答える。即ち同品（大正三二・三三九b）に説く。「問ふて曰はく、汝が滅定は是れ阿羅漢果と説くは、此の事然らず。所以は何ん。学人も亦八解脱を得と名づくればなり。汝は滅定を、名づけて漏尽と為すと説くも、然らば則ち学人も、応に漏尽を得べし。答へて曰はく、経の中に総相にて滅を説き、分別して是れ心の滅、是れ煩悩の滅、とは言はず。経の中に説くが如し、二種の滅あり、一には滅、二には次第滅、二種の泥洹あり、一には現在泥洹、二には究竟泥洹、亦二種の安穏を説く、一には安穏、二には第一安穏、安穏を得る者も亦二種なり、一には安穏を得、二には第一安穏を得、と。是の故に学人の所得は、真実の滅に非ず。又経の中に説く、若し比丘にして、能く滅定に入らば、一切の事は訖る、と。若し滅定にして阿羅漢果に非ずんば、即ち応に一切の事は訖る、と説くべからず。問ふて曰はく、学人は実には八解脱を得ざるや。答へて曰はく、経の中には、学人は九次第定を得と説くも、滅尽を得とは説かず。……」と。思うに此論は、四諦を重視するが、その点では大乗論と異なり、しかも四諦中の滅より空を見出したところに、特色を持っているのである。

(10) 八勝処

「八勝処品」一六四（大正三二・三四〇b）に依るに、次の如く八勝処[357]について説明している。

(一) 内色想見外色少―内は色想にして外色の少なるを見、若しは好、若しは醜、是の諸色に於いて勝知勝見する故に勝処と名づく。

(二) 内色想見外色多—内は色想にして外色の多なるを見る。
(三) 内無色想見外色少—内は無色想にして、外色の少なるを見る。
(四) 内無色想見外色多—内は無色想にして、外色の多なるを見る。
(五) 見青—内は無色想にして、外の青色青形青光なるを見る。……
(六) 見黄—黄を見る。
(七) 見赤—赤を見る。
(八) 見白—白を見る。

同品に言う。「行者は是くの如き等の無量の諸色を見る。所以は何ん。但だ此の青等の四色有るのみに非ざるも、略して説くを以ての故に八勝処有り。行者にして、若し能く空を以て諸色を壊裂すれば、爾の時を名づけて勝処と為す」と。此の八の中、前四は不浄観であり、後四は浄の外色を観ずるのである。

(11) 九次第定

九次第定[358]は四禅と四無色定と滅尽定とを言う。それらは詳しく品を分けて詳説されること次の如くである。即ち(イ)「初禅品」一六五、(ロ)「二禅品」一六六、(ハ)「三禅品」一六七、(ニ)「四禅品」一六八、(ホ)「無辺空処品」一六九(ヘ)「三無色定品」一七〇、(ト)「滅尽定品」一七一の七品である。

初禅について「初禅品」一六五(大正三二・三四〇b)に言う。「経の中に説くが如し。行者は諸〻の欲と諸〻の悪不善の法とより離れ、有覚有観にして、離より生ぜざる喜楽もて、初禅に入る」と。

二禅につき「二禅品」一六六（大正三二・三四一b）に説く。「諸ゝの覚観を滅し、内は浄となり一心となり、無覚無観にして、定より生ずる喜楽もて、第二禅に入る」と。

三禅は「三禅品」一六七（大正三二・三四二a）に説かれている。「喜を離れ捨を行じ、憶念あり安慧にして、身の楽を受く、是の楽は聖人も亦説き亦捨す。憶念ありて、楽を行じ第三禅に入る」と。

四禅について「四禅品」一六八（大正三二・三四二c）に説く。「苦と楽とを断除し、先に憂と喜とを滅し、不苦不楽にして捨と念と清浄となり第四禅に入る」と。

空無辺処については、「無辺空処品」一六九（大正三二・三四三a以下）に次の如く説く。「一切の色想を過ぎ、有対の相を滅し、一切の異相を念ぜずば、無辺虚空処に入る。……無辺虚空処に入るとは、行者が色相の逼閙の疲倦の故に、無辺の虚空を観じ、内に眼鼻咽喉等の虚空の相を取り、外に井穴門向樹間等の虚空の相を取り、又身死して之を塚間に棄て、火が焼滅し尽し、若しくは鳥獣が食噉し、虫が口より出づと観ずるを以ての故に、此の身には先より虚空ありと知る」と。

識無辺処については「三無色定品」一七〇（大正三二・三四四a）に説く。「一切無辺空処を過ぎ、無辺識処に入れば、行者は深く色を厭ふ故に、亦色の治法をも捨つること、人の河を渡り已れば、亦船をも棄て去る如く、賊より出づるを得れば、遠く捨て去らんことを欲するが如し。行者も亦爾り。空に因りて、色を破すと雖も、亦遠く去らんと欲す。無辺識とは行者が識を以て能く無辺虚空を縁ずるときは、則ち識無辺なり。是の故に空を捨てて識を縁ず」と。

無所有処については同品に次の如く説く。「又色の為に疲倦するが故に虚空を縁ずるが如く、是くの如く虚空の為に疲労して、止息せんと欲するが故に、但だ識を縁ずるのみなり。又此の人は、識を以て能く空を縁ずるが故に、識を謂ひて勝と為す。故に但だ識を縁ずるのみ。行者は識を以て縁に随ひ、時に随ふが故に、無辺の疲倦あれば、厭離して還た識を破せんと欲す。故に無所有処に入りて、是くの如きの念を作す、識有るに随ふときは、則ち苦なり、我にして若し無辺の識有らば、必ず当に無辺の苦有るべし、と。是の故に、識を縁ずる心を摂す。心は微細なるが故に無所有と謂ふ」と。

非想非非想処につき同品（大正三二・三四四a以下）には次の如く説く。「復た是の念を作す。無所有は即ち是れ想なり、想を苦悩と為す、病の如く癰の如し、若し想無くば復た是れ愚癡なり、我にして若し無所有を見れば即ち是れを有と為す、故に諸想に於いて、未だ解脱を得ず、と。行者にして、想を衰患と為し、無想を癡と為すことを見れば、寂滅微妙にして、所謂非想非非想処なり。凡夫は常に無想を怖畏し、以て愚癡と為す。是の故に、終に能く心を滅する者無し。有る人言はく、無想の衆生も、亦能く心を滅す、と。此の事然らず。所以は何ん。若し色界の中にて、能く心を滅せば、無色界の中にて何が故に能はざらんや」と。

滅尽定については「滅尽定品」一七二（大正三二・三四四c以下）に詳説している。先ず初に言う。「一切の非想非非想処を過ぎて身に想受滅を証す」と。この『成実論』では、滅尽定を二種に分けている所に特色がある。即ち同品に言う。「滅定に二種あり。一には諸〻の煩悩の尽、二には煩悩の未尽なり。煩悩の尽くる者は解脱の中に在るも、煩悩の未尽の者は次第の中に在り。一は煩悩を滅する故に滅定と名づけ、二は心心数法を滅する故に滅定と名づく。

煩悩を滅するは是れ第八解脱にして、亦阿羅漢果とも名づく。……」と。

煩瑣になるが、此品（大正三二・三四五a以下）には次の如き問答がなされている。「問ふて曰はく、若し滅尽定にして能く一切の心心数法を滅せば、何故に但だ想受滅とのみ説くや。答へて曰はく、一切の心を皆名づけて受と為す。此の受は二種なり。一には想受、二には慧受なり。想受を有為の縁心と名づく。想を以て仮名法の中に行ずるが故なり。仮名は二種なり。一には因和合仮名、二には法仮名なり。是の故に、一切の有為の縁心を、皆名づけて想と為す。慧受を無為の縁心と名づく。是の故に、若し想受滅と説けば、則ち一切滅を説くと為す。問ふて曰はく、一切の心心数法の中にては、受・想は最も勝る。是の故に独り説く。所以は何ん。煩悩に二分あり。一に愛分、二には見分なり。受は愛分を生じ、想は見分を生ず。又欲色界の中にては、受が勝るも、無色界の中にては、想が勝る。是の故に但だ二種のみを説く。又諸〻の識処の中にては、但だ受想のみを説く。識処は心より起るが故に、即ち名づけて行と為す。又若し受想滅と説かば、則ち一切の心心数の滅を説くなり。諸〻の心数は相離れざるを以ての故なり。答へて曰はく、然らず。汝にして勝るが故に独り説くと言はば、応当に心を説くべし。所以は何ん。処処の経の中にて、心を王と為す、と説けばなり。亦是れ二分の煩悩の所依なればなり。亦心の差別を以ての故に、名づけて受想と為せばなり。故に応に心を説くべく、又心を説くときは則ち易し。是の故に、汝の説は非なり。……問ふて曰はく、汝は滅定は無心法と説くは此の義然らず。所以は何ん。此の定に入る者は是れ衆生なるに、世間には無心の衆生有ること無ければなり。……又滅定に入る者を名づけて死とは為さず。心が滅するを死と名づくればなり。若し滅したる心にして還た生ぜば、死者も亦応に更に生ずべし。然らば則ち終に死あること無し。若し滅した

る心にして還た生ぜば、泥洹に入る者も、亦応に還た生ずべし。然らば則ち終に解脱無し。而も実には然らず。故に心は滅せず。答へて曰はく、汝は無心の衆生無しと言ふも、同じく無心なりと雖も、而も死には異る。経の中の如し。問ふ、滅尽定に入れる者は死と何の差別ありや、答へて曰はく、死とは命と熱と識との三事都て滅す。滅尽定に入れる者は、但だ心のみ滅し、而も命と熱とは身を離れず、と。故に知る、応に無心の衆生あるべし。又是の人には、心の得が常に在り、得の力を以ての故に、亦心有りとも名づくれば、木石に同じからず。……」と。

諸法の取り扱いの上で、有部においては、滅尽定を心不相応行法としているが、『成実論』はそれとは異なる。即ち同品（大正三二・三四六a）に言う。「問ふて曰はく、有る人は言ふ、滅尽定は是れ心不相応行にして、亦世間法とも名づく、と。此の事云何ん。答へて曰はく、上に説く如く、此の定より起つ者には、深寂滅等の諸〻の功徳有り。此の功徳は世間には応に有るべからざる所なり。問ふて曰はく、滅尽定は名づけて遮法と為す。此の法を以ての故に、心をして生ぜざらしむれば、是の故に応に心不相応行と名づくべし。鉄が火を得るときは、則ち黒相無きも、火を離るれば還って生ずるが如く、此の事も亦爾り。答へて曰はく、若し爾らば、泥洹も亦応に是れ心不相応行なるべし。所以は何ん。泥洹に因るが故に、余陰は生ぜざればなり。若し泥洹にして心不相応行に非ずば、此の定も亦応に不相応行と名づくべからず。但だ諸〻の行者の法は、応に是くの如くなるべし。此の定の中に入れば、所願に随ふが故に、心は能く生ぜず。是の故に応に説いて不相応行と名づくべからず」と。

⑿　十一切処

この十一切処は十遍処[359]として一般に呼ばれている。これは一種の仮想観であって、一切万有を総合して一の対象

とし、地・水・火・風・青・黄・赤・白・空・識の十を観じ、その一一をして一切処に周遍せしめる故、十一切処と称する。これは已に述べた八解脱や八勝処と共に、三界の貪愛を観ずる為の観法である。「十一切処品」一七二(大正三二・三四六b)に説いて言う。「前縁を壊せずして、心力の自在なるを、一切処と名づく。行者は少相を取り已りて、信解力を以て、其れをして増広ならしむ。所以は何ん。此の摂心の力は、若し実の中に入るときは、則ち皆能く空ならしめ、信解の中に入るときは、皆能く、先に取りし所の相に随はしむればなり。問ふて曰はく、何者か是れ信解性なりや。答へて曰はく、青等の諸色の無量なるも、略して其の本を説かば四有り。地等の四大是れなり。四色の本の、能く此の八事を破するを、是れを虚空と名づけ、識を以て能く無辺の空を知る。故に亦無辺と名づく。所以は何ん。有辺の法の能く無辺を取るを、是れを名づけて十と為すには非ざればなり」と。

⒀ 十 想

十想[360]とは、(イ)無常、(ロ)苦、(ハ)無我、(ニ)食厭、(ホ)一切世間不可楽、(ヘ)不浄、(ト)死、(チ)断、(リ)離、(ヌ)滅の十種の想を言い、定中に此等を思い浮べることを言う。これらは諸品に亘って詳説されるが、其の品名は、(イ)「無常想品」一七三、(ロ)「苦想品」一七四、(ハ)「無我想品」一七五、(ニ)「食厭想品」一七六、(ホ)「一切世間不可楽想品」一七七、(ヘ)「不浄想品」一七八、(ト)「死想品」一七九、(チ)「後三想品」一八〇(上記の(チ)(リ)(ヌ)の三想を含む)である。

「無常想品」一七三(大正三二・三四六c)に説く。「無常想とは謂はく無常の法の中にて、定んで無常を知るなり。問ふて曰はく、何故に一切は無常なりや。答へて曰はく、是の一切の法は皆縁より生じ、因縁壊する故に、皆無常に帰すればなり」と。又説く(大正三二・三四七b)。「問ふて曰はく、無常想を修して能く何れの事を弁ずるや。答へて曰はく、

能く煩悩を破す。経の中に説くが如し、善く無常想を修せば、能く一切の欲染と色染と、及び無色染と、掉と慢と無明とを壊す」と。

「苦想品」一七四(大正三二・三四八a)には次の如く言う。「若し法にして侵悩せば、是れを名づけて苦と為す。是の苦は三種なり。苦苦と壊苦と行苦となり。苦苦とは、謂はく刀杖等にして、是れを苦苦と名づく。苦し愛別離の時ならば、所有の苦生ず。謂はく妻子等にして、是れを壊苦と名づく。若し空無我を得たる心ならば、有為法は皆能く侵悩することを知る。是れを行苦と名づく。此れに随ひて心を苦しむるを名づけて苦想と為す」と。

「無我想品」一七五(大正三二・三四八b)に説く。「行者は一切の法皆破壊の相なるを見る。若し色に著して我と為すも、是の色が敗壊せば、是れ敗壊の相なりと知るが故に、則ち我心を離る。受等も亦爾り。人が山水の為に漂はされ、攪捉せらるる有らば、皆断じて脱失するが如く、行者も亦爾り。所計を我と為せば、此の物の壊するを見るときは、則ち無我なるを知る。是の故に無我の中に於いて無我想を修す」と。

「食厭想品」一七六(大正三二・三四八c)に説いて言う。「一切の苦の生ずるは、皆食を貪るに由り、亦食を以ての故に、婬欲をも助発す。欲界の中に於ける所有の諸苦は、皆飲食と婬欲とに因るが故に生ず。食の貪を断ずるが故に、応に厭想を修すべし。又劫初の衆生の如きは、天上より来りて、此の間に化生し、身に光明有りて、飛行自在なるも、始めて地の味を食し、之を食すること多き者は、即ち威光を失し、是くの如くにして、漸々に老病死あり。今、百歳に至りて、多くの諸々の苦悩あり。皆食を貪著するに由るが故に、此等の利を失ふ」と。

「一切世間不可楽想品」一七七(大正三二・三四九a以下)に説く。「行者は諸々の世間の一切は皆苦にして、心に楽しむ所

なしと見る。又此の行者は離喜定を修するときは、無常想と苦想と無我想と食厭想と死想等の如くに、則ち心は一切の世間を楽しまず。……」と。

「不浄想品」一七八(大正三二・三四九c)に言う。「問ふて曰はく、云何んが不浄想を修するや。答へて曰はく、行者は身の種子の不浄なるを見る。謂はく、父母の不浄道より生ぜる赤白の和合なり。又此の身は不浄の為に成ぜらる。謂はく爛壊せる飲食の汁流が潤漬すればなり。又生処も不浄なり。謂はく母胎の中には不浄が充満すればなり。又糞穢等の諸〻の不浄の物が合して、而して身を為し、九孔の中に於いては常に不浄を流す。……」と。

「死想品」一七九(大正三二・三五〇a)に言う。「行者は死想を以て、寿命の中に於いて、心は決定せざる故に、応に修習すべし。又此の人は常に深く善法を楽ひ、不善を除断す。所以は何ん。衆生は多く死を忘るるを以ての故に、不善業を起せばなり。若し死を憶念せば、則ち能く除断す。……」と。

断想について、「後三想品」一八〇(大正三二・三五〇c)に次の如く説く。「断想とは四正勤の中にて説く如く、已生の悪不善法は、断ぜんが為の故に、勤めて精進す。此の諸〻の悪不善法は、是れ地獄等の苦悩の因縁にして、亦是れ諸〻の悪名聞及び心悔等の衆苦の本なり。是の故に応に断ずべし」と。

又同品に言う。「若し欲にして尽きて生ぜずんば、是れを離欲と名づく。此の離欲を念ずるが故に離想と名づく」と。離ると言うのは総じて「三界の欲を離る」との意である。

滅想につき同品(大正三二・三五一a)に説いて言う。「若し無余に入らば、是れを名づけて滅と為す。又経の中に説く、三性有り。断性と離欲性と滅性となり、と。若し断性と離欲性とを説かば、即ち是れ阿羅漢なり。一切の煩悩を断

じ、三界の欲を離れ、有余泥洹に住すればなり。若し滅性を説かば、即ち是れ命終して、寿を捨て、陰の相続を断じて、無余泥洹に入れるなり。又二種の解脱有り。慧解脱と心解脱となり。若し断を説かば、即ち是れ無明を離るる故に、慧は解脱を得。若し離欲を説かば、即ち是れ愛を離れて、心は解脱を得。二解脱の果は、是れを名づけて滅と為す。……」と。

二、定　具

道諦を説く第一部は定と定具であるが、その定具とは定の修具のこと、定を修してゆく準備の材料、もちもののこと、此れがあれば定は成就するが、此れが無ければ成就しないとされる。定具について「初五定具品」一八一(大正三二・三五一a)に次の如く説く。「問ふて曰はく、汝は先に道諦を説く。所謂定具と及び定となり。定を説きたるを以て、定具を今応に説くべし。所以は何ん。若し定具あらば、則ち定は成ずべく、無くんば則ち成ぜざればなり。答へて曰はく、定具とは謂はく十一法なり。……」と。すなわち定具の十一法は次の如くである。

㈠　清浄なる持戒。

㈡　善知識を得ること。

㈢　根門を守護すること。

㈣　飲食は量を知ること。

㈤　初夜後夜に睡眠を損すること。(以上を「初五定具品」に明かす)

㈥ 善覚を具足すること。（以上を「悪覚品」・「善覚品」に明かす）

㈦ 善信解を具足すること。

㈧ 行者の分を具すること。

㈨ 解脱処を具すること。

(一〇) 障礙無きこと。

(一一) 不著なること。（以上を「後五定具品」に明かす）

㈠ 浄なる持戒とは、不善業を離るるを名づけて持戒と為す。不善業とは所謂殺・盗・邪婬の、是れ身の三業と、妄語・両舌・悪口・綺語の、是れ口の四業となり。此の罪を遠離するを、是れを持戒と名づく。又礼敬・迎送及び供養等にて、善法を修行するをも、亦名づけて戒と為す。戒は能く定の因と為るを以て、是の故に受持す。所以は何ん。猶ほ金を冶するに、先に鉱垢を除くが如し。（大正三二・三五一a）

㈡ 善知識とは、経の中に説く、二の因縁を以て能く正見を生ず。一に他に従って法を聞くと、二に自ら正憶念するとなり、と。従って法を聞く所を、善知識と名づく。（大正三二・三五一b以下）

㈢ 根門を守護すとは、謂はく正憶念なり。行者は目を閉じて視ざるべからず。但だ応に一心に正念をして現前せしむべし。又正慧と名づけ、此の正慧を以て、能く前縁を壊す。前縁を壊するが故に、能く相を取らず。相を受せざるが故に、仮名に随はず。（大正三二・三五一c）

㈣ 飲食は量を知るとは、色力と婬欲と貪味との為の故に食せずして、身を済せんが為の故なり。（同上）

㈤　初夜後夜に睡眠を損すとは、行者は、事の勤に由りて成ずるを知るが故に、睡眠せず、又睡眠せば空しくして、所得なきを見る。若し汝にして睡眠を以て楽と為さば、此の楽は少くして、弊は言ふに足らざるなり。又行者は煩悩と処を同じくするを楽はざること、人の怨賊と与に世に住するを楽はざるが如し。豈に人有りて、賊の陣の中に於いて、而も当に睡寐すべけんや。故に睡眠せず。（大正三二・三五二a）

㈥　善覚を具足すとは、若し人にして睡眠せずと雖も、而も不善覚を起す、所謂、欲覚と瞋覚と悩覚と、若しくは親里覚と国土覚と不死覚と利他覚と軽他覚等なり。寧ろ当に睡眠すべしとも、此等の諸〻の不善覚を起すこと勿れ。応当に出等の善覚を正念すべし。所謂、出覚と不瞋悩覚と八大人覚となり。（大正三二・三五二b）

この文中、難解のものが多いから、少しく註解を加える。欲覚とは五欲の中に利楽があると見ること、瞋覚・悩覚は衆生を衰悩することを為すこと、親里覚とは、親里に依る故に諸〻の憶念をなすことで、悪い意味の親類愛、郷土愛などをいう。国土覚とはある国は国土が豊楽であるから彼処に行って安楽を得たいと願うこと、不死覚とは、仏典・外典を学び、弟子を持ち、善男善女により四塔を供養させ、大いに衆生に勧めて布施をさせ、後に修道しようというたぐいの考えをいい、今直ちに求道するという急務を忘れ、死なないつもりでいることなどをいう。利他覚とは、親里でない者に利を得しめようと欲し、ある者には富貴安楽の人であるからと考え、よく布施させてやろうとし、ある者にはそうさせまいとし、布施による善業の利を、念頭におくことをいう。軽他覚とは、たとえば彼の種姓、形色、富貴、伎能、持戒、利根、禅定、智慧などの諸点において、我にしかずと考えることなどをいう。これらの不善覚を起さず、つぎの如き善覚を起すことを説くが、その善覚の中、出覚とは、

心に遠離を楽しむこと、不瞋悩覚とは、先きに説いた瞋覚と悩覚とを離れること、八大人覚とは三乗の起す八種の思念をいう。八種の思念とは、少欲、知足、遠離、精進、正憶、定心、智慧、無戯論である。

(七) 善信解を具すとは、行者にして若し能く泥洹を好楽し、生死を憎悪すれば、善信解と名づく。是くの如き信解は、速かに解脱を得。又泥洹を楽ふ者は、心に所著なく、又泥洹を楽ふときは、則ち怖畏なし。所以は何ん。若し凡夫にして心に泥洹を念ずるときは、即ち驚怖を生じて、我は当に永に失すべしとせん。(大正三二・三五四c)

(八) 行者の分を具すとは、経の中に五の行者の分を説くが如し。一には謂はく信有り、二には謂はく心は諂曲ならず、三には謂はく少病、四には曰はく精進、五には智慧と名づく。信有りとは三宝四諦に於いて、心に疑悔なきに名づく。疑悔なきが故に、能く速かに定を成ず。又有信の者の心は多喜なり。故に能く速かに定を成ず。又信者は心調して摂し易し。故に疾く定を得る。……諂曲ならずとは、質実の心を以て、隠蔵する所無くば、是れ則ち度し易ければなり。人の医に向ひて、具さに病状を説かば、則ち救療し易きが如し。少病とは能く初夜にも後夜にも精進して息まざるに、若し多疾病ならば、則ち行道を妨ぐればなり。精進とは道を求めんが為の故に、常に勤めて精進すること、攢燧して息まずば、則ち疾く火を得るが如くなればなり。智慧とは、智あるを以ての故に四事は果を得。所謂聖道なり。(同上)

(九) 解脱処を具すとは、謂はく五解脱処なり。一には若し仏及び尊勝の比丘にして、之が為に法を説かば、其の聞く所に随ひて、則ち能く語言の義趣に通達し、通達するを以ての故に、心は歓喜を生じ、歓喜すれば則ち身は猗なり。身猗ならば、則ち楽を受け、楽を受くれば則ち心は摂す。是れ初解脱処なり。行者は此の解脱処に住する

が故に、憶念堅強にして、心則ち定を摂し、諸漏は尽く皆滅し、必ず泥洹を得。二には能く経を諷誦す。三には他の為に法を説く。四には独処して諸法を思量す。五には善く定相を取る。謂はく、九相等なり。皆上に説きたるが如し。

（問ふて曰はく、仏及び尊勝の比丘は、何故に此の行者の為に法を説くや。答へて曰はく、法を受けて能く大利を獲るに堪ふるを以て、是の故に為に説き、又此の比丘は仏に因りて出家し、諸根純熟せる故に、為に法を説き、尊勝の比丘は所業を同じくするを以ての故に、為に法を説き、又此の行者は、必ず須らく法を聞くべし、是の故に為に説き、又此の人は浄戒等の功徳有りて成熟すること、猶ほ完器の盛を受くるに堪任する如くなる故に、為に法を説く。此れを三(362)慧と名づく。語言に通達するは、是れ多聞慧、義趣に通達するは、是れ思惟慧、此の二慧より能く心の喜を生じ、乃至、心を摂して如実智を生ずれば、是れを修慧と名づく。此の三慧に三種の果あり。謂はく厭と離と解脱となり。又法を聞いて読誦し、人の為に法を説くは、是れ多聞慧にして、諸法を思量するは、思惟慧と名づけ、能く定相を取るを、是れを修慧と名づく。）（大正三二・三五五a）

(10) 障碍無しとは、所謂三障にして、業障と報障と煩悩障、若し人にして、此の三障無くば、則ち難処に堕せず。若し諸難を離るれば、則ち道を受くるに堪ふ。又此の人を四輪を具足すと名づく。謂はく好国土と善人に依止すると、自ら正願を発すと、先世の福徳となり。又能く四の須陀洹分を成就す。謂はく善人に親近すると、喜びて正法を聴くと、自ら正憶念すると、能く法に随ひて行ずるとなり。又能く貪等の三法を棄捨す。経の中に説くが如し、三法を断ぜずんば、則ち老病死を度ること能はず、と。（大正三二・三五五b）

(二) 不著なりとは、此岸に著せず、彼岸に著せず、中流に没せず、陸地に出でず、人取と及び非人取とを為さず、洄澓に入らず、自ら腐爛せざるなり。此岸とは謂はく内の六入、彼岸とは謂はく外の六入、中流とは謂はく、貪喜、陸地とは謂はく我慢、人取とは在家出家と和合するなり。非人取とは、謂はく戒を持して天上に生ぜんが為にするなり。洄澓とは謂はく戒に返すること、腐爛とは謂はく重禁を破ることなり。若し人にして、内入に於いて我を計せば、即ち外入に於いて我所の心を生ず。内外入より貪喜を生ずるが故に、即ち中に於いて没し、此れより則ち我慢を生ず。所以は何ん。若し人にして身に著せば、受は楽有るが故に、人の来りて軽毀するときは、則ち憍慢を生ずればなり。是くの如く我我所・貪喜・我慢を以て其の心を乱る故に、能く余事を成ず。(大正三二・三五五b以下)

三、附　論

ここに附論として(1)出入息、(2)定難、(3)止観、(4)修定の四事に関し略解することにする。

(1) 出　入　息

「出入息品」一八五(大正三二・三五五c以下)に次の如く説く。「阿那波那は十六行にして、謂はく[363]出入息の、若しくは長、若しくは短を念じ、息の身に遍ずるを念じて、諸〻の身行を除き、喜を覚し、楽を覚し、心行を覚して、心行を除き、出入の息を念じ、心を覚し、心をして喜ならしめ、心をして摂めしめ、心をして解脱せしむ。出入の息を念ずるは、無常に随ひて観じ、断離滅に随ひて観じ、出入の息の若しくは長若しくは短なるを念ず。問ふて曰はく、云何んが息の長短と名づくるや。答へて曰はく、人の山に上るに、若し重きを担はば疲乏するが故に、息短きが如

く、行者も亦爾り。麁心の中に在らば、爾の時、則ち(1)短し。麁心とは、所謂躁疾散乱の心なり。(2)息長しとは、行者細心の中に在らば、則ち息長し。所以は何ん。心の細なるに随ふが故に、息も亦随って細なればなり。即ち此の人の疲極が止むが故に、息則ち随つて細なるが如し。爾の時、則ち長し。(3)息身に遍ずとは、行者、身の虚なるを信解するときは、則ち一切の毛孔に、風行の出入するを見る。(4)身行を除くとは、行者、境界力を得ば、心安穏なるが故に、麁息は則ち滅し、爾の時に行者、身憶処を具す。(5)喜を覚すとは、是の人、此の定法に従つて、心に大喜を生ず。本より喜有りと雖も、是くの如くなること能はざれば、爾の時を名づけて(6)善を覚すと為す。(7)楽を覚すとは、喜より楽を生ずるなり。所以は何ん。若し心に喜を得るときは、身は則ち調適なり。身調適ならば、則ち猗楽を得。……(8)心行を覚すとは、喜の過患を見るなり。能く貪を生ずるを以ての故なり。貪は是れ心行なり、心より起るが故なり。受の中に貪を生ずるを以ての故に、受は此れ心行なりと見るなり。(9)心行を除くとは、行者は受より貪を生ずる過を見るときは、除滅するが故に、心は則ち安穏にして、亦麁受をも滅除す。故に心行を除くと説くなり。(10)心を覚すとは、行者は受の味を除くが故に、心の寂滅を見て没せず掉せざるなり。是の心にして或時に還つて没せば、爾の時は(11)喜ばしめ、若し心にして還つて掉せば、爾の時は(12)摂せしむ。若し二法を離るれば、爾の時は、応に捨すべし。故に、(13)心をして解脱せしむと説く。行者は是くの如くにして、心が寂定なるが故に、無常行を生じ、無常行を以て、諸〻の煩悩を断ず。是れを(14)断行と名づく。煩悩断ずる故、心則ち厭離す。是れを(15)離行と名づく。心離するを以ての故に、一切の滅を得。是れを(16)滅行と名づく」と。

阿毘達磨の論書に依れば、数息観には六事(364)を以てすると言うが、『成実論』には之を破斥している。即ち同品

(大正三二・三五六b)に説いて言う。「問ふて曰はく、是の、出入息を念ずるを、云何が具足と名づくるや。答へて曰はく、行者、若し此の十六行を得ば、爾の時を具足と名づく。有る論師言はく、六の因縁を以ての故に、具足と名づく、と。所謂、数と随と止と観と転縁と清浄となり。数とは、出入息を数へて、一より十に至るに名づく。数に三種あり。若しくは等、若しくは過、若しくは減なり。等とは謂はく十数を十と為す。過とは謂はく十一数を名づけて十と為す。減とは九を数へて十と為すに名づく。随とは、行者の心、息の出入に随ふに名づく。観とは行者、息を身に繋け、珠の中の縷の如きを見るに名づく。止とは、心をして出入息に住せしむるに名づく。転とは、謂はく身が心を縁ずるを転じて、受をして心を縁ぜしむ。心法を現前すること亦爾り。清浄とは行者が一切の煩悩の諸難を離れて、心が清浄を得るに名づく。此れ必ずしも定まらず。所以は何ん。是の諸行の中、必ずしも数と随との二法を用ふることを要せざればなり。行者は但だ心をして息の中に住せしめて、諸覚を断ずるが故に、若し能く十六種を行ぜば、名づけて具足と為す。又此の具足の相は決定せず。(365)鈍根の所行にして、利根者に於いては、則ち具足に非ざればなり」と。

(2) 定難

定難につき、詳しく「定難品」一八六(大正三二・三五六c)に説くが、今その中より要点を拾うことにする。文に言う。
「是の定にして、若し障礙の諸難を離るれば、能く大利を成ず。定難とは所謂麁喜なり。経の中に説くが如し、我、麁喜を生ぜば、心の難法なり、と。行者は応に此の麁喜を生ずべからず。貪著等の過有りて、定心を乱るを以ての故なり。問ふて曰はく、法より喜を生ずるに、云何んが能く生ぜざらしめんや。答へて曰はく、行者、空を念

ずるときは、則ち喜を生ぜず。衆生想有るを以ての故に喜を生ず。五陰は空にして衆生無し。云何んが当に喜ぶべき。又行者は応に是の念を作すべし。因縁を以ての故に、種種の法生ず。謂はく光明等なり。是の中にて、何の喜ぶ所ぞ、と。又行者は喜ぶ所の法は、尋いで皆敗壊すと見れば、踴喜は則ち滅す。又行者は更に大事を求め、光明等の法を以てせず、是れが為の故に、喜を生ぜず。又行者は滅相の利を見るが故に、光明等の相を以て、喜と為さず。又此の行者は、寂滅を修習し、煩悩を尽さんと欲す。故に喜を生ぜず。此等の縁を以て、能く踴喜を滅す」と。此の品には以下に諸種の定難を掲げて説明している。

(一)　踴喜の定難（上述の通り）。

(二)　又怖畏の定難あり。行者は怖るべき縁を見るが故に怖畏を生ず。世間の所有の怖畏すべき処を、行者は悉く見て、此の事の中に於いては、皆応に諦らかに無常敗壊なりと観ずべく、応に随ふべからざるなり。所以は何ん。坐禅の法の中に、此の因縁有らば、畏るべき事を見ればなり。此れを以て而も怖畏を生ずべからず。是の事は虚妄にして皆空なり。幻の能く凡人を誑らかすが如くにして、真実に非ざるなり。是くの如く思惟せば、則ち怖畏を離る。又空法に依るときは、則ち怖畏なし。又是の念を作す。我が行力の故に、此の異相を感ず、応に怖畏すべからず、と。……又此の行者は、道を楽しむこと深きが故に、身命を惜まず、何ぞ怖畏する所あらん。又此の人の心は常に正念に処す。是の故に、怖畏は便を得ること能はず。又勇悍の相を念ずるが故に、怖畏せず。怖畏は是れ怯弱の相なればなり。是くの如き等を以て、怖畏を滅除す。

(三)　又不適の定難あり。謂はく行者に冷熱等の病あり。若しくは疲極失睡の諸〻の因縁の故に、身をして不適な

らしむ。貪憂嫉妬等の諸〻の煩悩有りて、心をして不適ならしむるときは、則ち禅定を失す。是の故に行者は応に自ら身心を将護し、其れをして調適ならしむべし。

(四) 又異相の定難あり。所謂垢相なり。亦垢相にも非ずして、能く禅定を乱すものもあり。布施等の相の如し。

(五) 又不等の定難あり。所謂精進の、若しくは遅く若しくは疾きものなり。疾きときは則ち身心疲極し、遅きときは則ち定相を取らざれば、倶に定を退失すればなり。鳥の子を捉ふるに、急なるときは則ち疲極し、緩なるときは則ち飛び去るが如く、又絃を調ぶるに、若しは急にても、若しは緩にても、倶に音を成ぜざるが如し。又精進若し速なるときは、則ち究竟し難し。……

(六) 又無念の定難有り。謂はく善法を念ぜざるなり。設ひ善法を念ずるも、則ち受くる所に非ず。又定相を念ぜずして、而も外色を念ぜば、是れを不念と名づく。行者は応に一心に精進して、受くる所の法を念ずること、油鉢を擎ぐるが如くすべし。

(七) 又顛倒の定難有り。謂はく、多欲の人は、慈心を受行し、多瞋恚の人は不浄を修習し、上の二種の人は、十二因縁を観じ、又没心の中にては止を修し、掉心の中にては精進を行じ、是の二心の中にて、捨を行ず。是れを顛倒と名づく。

(八) 又多語の定難あり。謂はく多覚観なり。覚観は是れ語言の因なるが故に、又心は住することを楽はずして、強いて縁に繋在すればなり。

(九) 又不取相の定難あり。相に三種あり。所謂止相と進相と捨相となり。又三相あり。謂はく入定相と住相と起

相となり。行者は善く是くの如き等の相を分別せざるが故に禅定を失す。

㈩　又慢の定難あり。若し我は能く定に入るも、彼は入ること能はずと謂はば、是れを憍慢と名づけ、若し彼は能くするも、而も我は能くせずと謂はば、是れ不如慢、若し未だ定を得ざるも、自ら謂ふて得たりと為さば、是れ増上慢、妙ならざる定に於いて、而も妙想を生ぜば、是れを邪慢と名づく。

㈠　又貪等の法をも、亦定難と名づく。経の中に説くが如し。若し行者、一法成就するときは、則ち眼の無常を観ずること能はず。所謂貪なり、と。……十種の三悪法は皆定難と名づけ、十の三白法は皆是れ定に順ずと。

㈡　又愁憂の定難あり。行者は念を生ずらく、我は爾所の年月歳数に於いても定を得ること能はず、と。故に愁憂を生ず。

㈢　又喜味に貪著するも、亦是れ定難なり。

㈣　又不楽の定難有り。好処善師等の縁を得と雖も、心は楽しまず。

㈤　又貪等の諸蓋を皆定難と名づく。要を取りて之を言はば、乃至、衣服飲食等の法にても、善根を減損し、不善を増長すれば、皆定難と名づく。応当に覚知し、勤めて捨離を求むべし。

(3)　止　観

止観(366)については「止観品」一八七(大正三二・三五八a以下)に詳説するが、此品の初には次の如く説く。「問ふて曰はく、仏は処処の経の中、諸〻の比丘に告げたまはく、若しは阿蘭若処に在り、若しは樹下に在り、若しは空舎に在るも、応に二法を念ずべし、所謂止と観となり、と。若し一切の禅定等の法にして、皆悉く応に念ずべくば、何故に但だ

止と観とのみ説くや。答へて曰はく、止を定に名づけ、観を慧に名づく。一切の善法の、修より生ずる者は、此の二に皆摂し、及び散心に在る聞思等の慧も、亦此の中に摂し、此の二事を以て、能く道法を弁ずるなり。所以は何ん。止は能く結を遮し、観は能く断滅すればなり。……」と。本書に止観を重視していることは看過できない。

この止観がすべての修道の根幹をなすものであり、止と観とがいかなる役目をなすかについて本論（同上）には、前文に引きつづいて次の如く詳説する。

止は草を捉(と)るが如く、観は鎌にて刈るが如く、止は地を掃ふが如く、観は糞を除くが如く、止は垢を揩(ぬぐ)ふが如く、観は水にて洗ふが如く、止は水にて浸すが如く、観は火にて熟するが如く、止は癰に附くが如く、観は刀にて決するが如く、止は脈を起すが如く、観は血を刺すが如く、止は心を制調し、観は没心を起し、止は金に灑ぐが如く、観は火にて炙るが如く、止は縄を牽くが如く、観は剜(かんな)を用ふるが如く、止は鑷(はさみ)にて刺を鑷(はさ)むが如く観は剪刀にて髪を剪るが如く、止は器鉀(よろい)の如く、観は兵杖の如く、止は平立するが如く観は箭を発つが如く止は服の膩(あぶら)の如く、観は薬を投ずるが如く、止は泥を調ふるが如く、観は印を印するが如く、止は金を調ふるが如く、観は器を造るが如し。又世間の衆生は皆二辺に堕す、若しくは苦か、若しくは楽かなり、止は能く楽を捨し、観は能く苦を離る。又七浄(367)の中の戒浄と心浄とは止と名づけ、余の五（見、度疑、道非道知見、行知見、行断知見の五浄）は観と名づく。八大人覚(368)（少欲、知足、遠離、正念、正定、精進、正慧、不戯論）の中にては六覚は止と名づけ、二覚は観と名づく。四憶処(369)（四念処のこと）の中にては三憶処は止と名づけ、第四憶処は観と名づく。四如意足(370)は止と名づけ、四正勤(371)は観と名づく。五根(372)の中にては四根は止と名づけ、慧根は

観と名づけ、力も亦是くの如し。七覚分(373)の中にては三覚分は止と名づけ、三覚分は観と名づけ、念は則ち倶に随ふ。八道分の中にては三分は戒と名づけ、二分は止と名づけ、三分は観と名づく、戒は亦止にも属す。又止は能く貪を断じ、観は無明を除く。経の中にて説くが如し、止を修するときは則ち心を修し、心を修するときは則ち貪受が断じ、観を修するときは則ち慧を修し、慧を修するときは則ち無明が断ず、と。又貪を離るるが故に心は解脱を得、無明を離るるが故に慧は解脱を得。二解脱(374)を得れば更に余事無きが故に、但だ二を説くのみなり。

と。

(4) 修　定

修定につき「修定品」一八八（大正三二・三五八c以下）に詳しく説く。即ち言う。「問ふて曰はく、汝は応に定を修習すべしと言ふも、是の定心は、念念に生滅すれば、云何んぞ修すべけんや。答へて曰はく、現見するに、身業は念念に滅すと雖も、修習するを以ての故に、異る技能有り。修習すること久しきに随って、転転して便ち易し。口業も亦爾り。習学する所に随ひて、転た調利を増し、堅固にして憶し易し。読誦等の如し。当に知るべし、意業も念念に滅すと雖も、亦修習すべし」と。又修定をすすめるが、それは増長するものと説き、熏習の理をもって解説し、定論をおわることになる。すなわち先きの連文にいう。「又修を増長と名づく。現見するに、諸法には皆増長あり。経の中にて説くが如し。行者は邪念を以っての故に、欲等の諸漏の未だ生ぜざるものも則ち生じ、生ぜる者は増長す、と。謂はく下より中を生じ、中より上を生ずるものにして、種芽茎節華果実を現見するに、皆因より漸次に増

長するが如し。定慧等の法も亦応に是くの如くなるべし。又現見するに、麻を熏ずれば其の香は転増す。是の香及び麻は念念に住せざるも、而も勲力あり。故に知る、念念に滅する法も亦修習すべし」と。これは『成実論』が、単に業感縁起論とか、唯心論とかを、理論的にのみ主張すると言う如き戯論(375)とは異なって、実践修道にはげみ、つねに心の向上を目指し、真智をかがやかすことを目的とすることを示す大文字と考えてよいであろう。ここには、定の一一と断惑との関係を充分に明了にしているとは見られないが、修習をすすめ、熏習を説くことにおいて知られることは、定はあくまで真智を磨き出す縁ということを示すものである。

得道の因は智であって、それについては次の「四、智」において詳しく説く。しかるに、得道の縁という方面は見のがされてはならない。今、「修定品」一八八(大正三二・三六〇a)を開けば、つぎの如く、その縁について述べる。その縁の一一は不可欠のもので、こうしたことは仏教者が見おとしてならないものである。

我には得道の因縁は具足す、謂はく人身を得、諸根は完具し、明らかに罪福を識り、亦解脱をも信じ、善知識に遇ひ、此等の縁を具す、云何ぞ修習の果報を得ざらんや。

と。

四、智

道諦を説く第二部は智(376)である。その「智相品」一八九(大正三二・三六〇b)より、「七十七智品」二〇二(大正三二・三七三b)に至る十四品に亙って、この智に関する問題が取り扱われている。以下諸品を瞥見することにする。

「智相品」一八九(大正三二・三六〇b)には「真慧を智と名づく。真とは謂はく空・無我なり。その中の智慧を名づけて真智と為す。仮名の中の慧は、想と名づくるも、智には非ず。所以は何ん。経の中に説く、刀の能く割くが如く、聖弟子は智慧の刀を以て能く結・縛・使・纒・一切の煩悩を断じ、余法を説かず。不実を以て、能く煩悩を断ずるにはあらず、と。故に知る、智慧を実と為す」と説く。この文中の、智と真との定義は注意を要する。此れは仮名中の慧の想ではない。ところで、空・無我の真智は、第一義を縁じ、煩悩を断ずることを得るもので、之れについて、「智相品」一八九(大正三二・三六〇b以下)には次の如く説く。「慧義経の中にて説く。解知するが故に慧と名づく。何事を解知するや。謂はく色にして無常ならば、実の如く無常なりと知り、受想行識にして無常ならば、実の如くに無常なりと知る。是れを智慧と名づく、と。又説く、聖弟子が定にて心を摂せば、実の如くに知見すと。是の故に知る、第一義の縁を名づけて智慧と為す。又智慧の喩の中にて智の刀、慧の箭等と説く、是の喩は皆煩悩を断除することを示し、但だ真の智慧のみが能く煩悩を断ず。故に知る、智慧を実となす。……世間は多くは虚妄の常楽浄等を見れば、真智を失ふと名づけ、若し真実の空・無我等を見れば、真智を得と名づく。故に知る、智慧を実と為す。……問ふて曰はく、若し爾らば則ち世間の智慧なきや。答へて曰はく、実に世間の智慧なし。何を以てか之を知る。世間心は仮名を縁じ、出世間心は空・無我を縁ずればなり。所以は何ん。世間は即ち是れ仮名にして、仮名より出づるを出世間と名づくればなり。……又仏は二種の正見を説きたまふ、世間と出世間となり。福罪等ありと見るを名づけて世間と為し、若し聖弟子が苦集滅道を縁じて、無漏の念と相応する慧ならば、出世間と名づく」と。この文においては空・無我の真智が第一義を縁じ断惑するを得るから、これを無漏心、出世間心と名づけ、こ

れに対して仮名を縁ずるのは、世間心となすという。真智が空智であることについては、既に「定因品」一五五（大正三二・三三四b）に「三昧は復た是れ誰のものの因なりや。答へて曰はく、是れ如実智の因なり。如実智とは謂く空智なり」と述べている通りである。

「見一諦品」一九〇（大正三二・三六二c以下）に説く。「問ふて曰はく、汝が但だ滅諦を見るのみ、行果者と名づく、と説くは、是の事然らず。……若し苦を知らずんば、何に由りてか当に苦の因と苦の滅と及び苦の滅の道とを知るべきや。故に知る、但だ滅を見るのみには非るなり。答へて曰はく、諸有の四聖諦の利を説くは、皆陰界入等の中に於いて説きたり。謂はく、此の色等と色等の生滅とを知るが故に、漏尽を得」と。又、得道の時と、得道というものについて「見一諦品」一九〇（大正三二・三六三a）に次の如く説く。「城喩経に説く、我にして若し未だ老死と老死の生と老死の滅と老死の滅の道と、乃至諸行と諸行の生と諸行の滅と諸行の滅の道とを知らずんば、自ら我は無上道を得たりとは説かず。若し実の如くに知らば、自ら仏を得たりと説く、と。是くの如き等の見にして、若し是れ得道の見ならば、則ち十六心にて道を得とは名づけず。問ふて曰はく、我は是れ得道の見と名づくとは説かず、是れ思惟時なり。答へて曰はく、四諦の中にても、亦是くの如くに説く。亦是れ思惟時なりと説くべし。若し爾らずんば、応に因縁を説くべし。四諦を見るを得道の時と名づけ、五陰等を見るを思惟時と為す。……問ふて曰はく、若し四諦を以て道を得ずんば当に何れの法を以てか道を得べき。答へて曰はく、一諦を以て道を得、所謂滅と為す。……」と。

上述の如き真智は、滅諦を見て得られるものであるから、四諦を見るのを得道の時と名づけるのであるが、ただ滅諦の一を見ることによって得道するのである。

「一切縁品」一九一（大正三二・三六四a）には一切縁の智を説く。「問ふて曰はく、何れの智か能く一切の縁たる。答へて曰はく、若し智にして界入等に行ぜば、一切縁と名づく。所以は何ん。若し諸入諸界の法を説かば、物事には諸縁と諸塵の知識すべきものと等あり。皆諸法を尽くして、若し智にして能く縁ぜば、一切縁と名づく」と。又一切縁という「一切」は、五受陰をいうのかどうか、その一切を経典にもとずいて次の如く示している。「又説く、色は無我なり、受想行識も無我なりと観じ、色は無常虚妄にして、幻が無智の眼を誑かすが如く、怨たり賊たり、我なく我所なしと観ずべし、と。又仏は説く、此の座の中に於いて愚痴の人あり、無明の轂にありて、無明に盲いられ、仏の法を捨離して、此は邪見を生ず、若し色にして無我、受想行識にして無我ならば、云何んぞ無我にして業を起し、而も我を以て受けんや、と。故に知る、無我は但だ受陰を縁ずるのみ。又経の中にては、処として、無我智が一切を縁ずと説くことなく、処処にて、皆五受陰の縁なりと説く」と。この文において、無我智は五受陰を縁ずるので一切を縁ずるのではないということを経に説いていることから、そういう一切は、所謂る全分の一切か、少分の一切かということについて、問答している。すなわち「一切縁品」一九一（大正三二・三六四c以下）に説く。「一切は二種なり。一には一切を摂し、二には一分を摂す。一切を摂すとは、仏が、我は是れ一切智人なりと説き、一切を十二入と名づくるが如し。一分を摂すとは、一切は然ゆと説くも、而も無漏無為は然ゆることを得べからざるが如し。……」と。このように詳しく例を挙げて、一切に全分の一切、少分の一切があるとして区別することは、性相学において、為される所である。宇井博士は（国訳一切経、論集部三、解題一五頁参照）、このような二種の一切の区分の仕方は、「大乗でよく論ぜられるもので大乗涅槃経を思起さしむ」と説いているが、そうした分別は、むしろ性相学の方が先輩(377)

であると言えよう。

「聖行品」一九二(大正三二・三六五b)に言う。「二行あり、空行と無我行となり。五陰の中に於いて衆生を見ずば、是れを空行と名づけ、五陰も亦無なりと見れば、是れ無我行なり」と。これは聖行として空行と無我行とを説くものである。

「見智品」一九三(大正三二・三六五c以下)には、次の如く説く。「問ふて曰はく、正見と正智とは、何の差別ありや。答へて曰はく、即ち是れ一体にして差別あることなし。正見には二種、世間と出世間となり。世間とは、謂はく罪福等有るなり。出世間とは、謂はく能く苦等の諸諦に通達するなり。正智も亦爾り」と。この文においては、正見と正智との一体で差別の無いことが説かれているのである。そして、毘曇において忍と智を区別するのに対して、『成実論』は、忍即ち智であることにつき詳論し、智の性質を明らかにしている。即ち「見智品」一九三(大正三二・三六六a)にいう。

忍は即ち是れ智なり。所以は何ん。欲と楽忍(げうにん)とは、皆是れ一義なればなり。行者は先に苦を知り已りて、然る後に忍楽すれば、若し先に知らずんば、何の忍楽する所ぞ。又少語の中にては、唯だ観忍のみを説くも、而も智をば説かず。然らば則ち応に行果を受くる者には智無かるべし。若し汝が意にして、行者には智ありて、而も名づけて忍と為すと謂はば、今も亦応に受くべし。忍は即ち是れ智なればなり。……又仏は苦智と集滅道の智とを説くも忍ありとは説かず。故に知る、智は即ち是れ忍なり。……世間の観が、四諦に随順するを亦名づけて忍とも為し亦名づけて智とも為すが如く、無漏の忍智も亦応に是くの如くなるべし。

と。

「三慧品」一九四（大正三二・三六六c以下）に説く。「三慧とは聞慧と思慧と修慧となり。……是の中にて、若し四諦を説けば、聞慧と名づけ、四諦を思惟せば、思慧と名づけ、四諦を得れば、修慧と名づく。是くの如き等の処処の経の中に、仏は三慧を説きたまへり」と。この三慧とは、いわゆる聞・思・修の三慧である。

「四無礙智品」一九五（大正三二・三六八b）に言う。「問ふて曰はく、経の中に四無礙智[378]を説く。何れの者か是れなりや。答へて曰はく、名字の中にて礙無き智を、法無礙と名づけ、言音の中にて礙無き智を、辞無礙と名づく。……若し言音にして便ならんずば、義も亦解し難く、若し名字なくば、則ち義は明らむべからず。即ち是の言辞の留らず、尽きざるを、楽説無礙と名づく。……此の三種の智を、言辞の方便と名づく。名と語との中の義を知るに、礙無き智を、義無礙と名づく」と。

「五智品」一九六（大正三二・三六八c以下）には次の如く五智を説く。「五智[379]とは法住智と泥洹智と無諍智と願智と辺際智となり。諸法の生起を知るを法住智と名づく。生は老死に縁たり、乃至、無明は行に縁たるが如く、有仏にも無仏にも、此の性は常住なるを以ての故に、法住智と曰ふ。此の法にして滅せば、泥洹智と名づく。生滅するが故に、老死滅し、乃至、無明滅するが故に諸行滅するが如し。……無諍智とは、随って何れの智を以てするも、他と諍はずんば、此れを無諍と名づく。……願智とは諸法の中に於いて、障礙無き智を、名づけて願智と為す。……辺際智とは、行者が、最上智を得るに随ひて、一切の禅定を以て、熏修し増長し、若しは寿命を増損する等の中に於いて、自在力を得れば、辺際智と名づく」と。

「六通品」一九七（大正三二・三六九b以下）には身通等の六通を説く。「六通智あり。六通[380]とは身通と天眼と天耳と他心智と宿命と漏尽となり。……証漏尽智通とは、金剛三昧是れなり。金剛三昧は是れ漏尽なり。無礙道の漏尽智を、無学智と名づく。金剛[381]三昧を以て、諸漏を滅尽するを、証漏尽智通と名づく」と。

「忍智品」一九八（大正三二・三七〇c以下）には、忍と智について五番の問答を設けている。その中、初の三問答においては、七方便と三種観が速かに漏尽を得ることについて説く。その第一問答にいう。

問ふて曰はく、経の中に説く、若し行者に七方便・三種観の義あらば、此の法の中に於いて、速かに漏尽を得る、と。是れ何れの智なりや。答へて曰はく、七方便は聞慧・思慧に名づく。所以は何ん。心にして未だ定ならずんば、是くの如きの観を作せばなり。謂はく此れは是れ色なり、色の集なり、色の滅なり、及び色の滅の道なり、色の味と過と出となり。

と。この文の七方便[382]とは、有部で説く五停心、別想念、総想念、煖、頂、忍、世第一法の修道七階位に当たる。また三種観は第二問答に、「三[383]種観の智とは、謂はく有為法は、無常・苦・無我なりと観ずるなり」と説かれるのである。そして五番問答の中、第五問答には、次の如く説いて、苦法智と苦法忍との関係を示している。

問ふて曰はく、行者は亦仏法僧及び戒等の中に於いても忍するに、何が故に但だ八のみを説くや。答へて曰はく、勝るを以ての故に説くなり。勝るとは、近道に近づけ、此の慧を智と為すが故に、名づけて忍と為す。苦法智を苦法忍と名づくと為すが如く、是くの如き等なり。所以は何ん。先に道に順ずる思慧を用ひ、後に現智を得ればなり。象を牧する人が先に象の跡を観、比智を以て、此の中に在ることを知りて、後に則ち現見する

が如く、行者も亦爾り。先に忍比知を以て泥洹を思量して、然る後に智を以て現見するなり。故に経の中にて説く、知者と見者とは能く漏尽を得。

と。

凡そ欲界と上二界とは、各〻四諦を配し、その四諦一一に法智と忍智がある故、八忍八智がある。この品には、その中の八忍のことが出ている。

九智のことが「九智品」一九九(大正三二・三七一a)に出ている。九智とは欲界繫の善と無記、色界四禅のそれ、四無色のそれを総計したものを言う。即ち三界の九地の世間の智である。これについて、次の如く問答している。「有る論師は言はく、阿羅漢は尽智を証するときに、世俗の九智を得、謂はく欲界繫の善と無記と、乃至非想非非想処の善と無記となり、と。是の事は云何ん。答へて曰はく、一切の阿羅漢が尽く諸〻の禅定を得るには非ざれば、云何んぞ当に九智を得べけんや」と。

「十智品」二〇〇(大正三二・三七一c以下)には十智について分別しているが、あまり特色のない解説がしてある。(384)十智の名称は、法智・比智・他心智・名字智・四諦智・尽智・無生智である。この十智は、有部の論書に掲げる十智と順序が同じであって、即ち『品類足論』の「弁諸智品」に、「法、類、他心、世俗、苦、集、滅、道、尽、無生」と列ねている。ただ名称が異なるのはこの論に比智・名字智となすものを、『品類足論』では、類智・世俗智として訳出しているのである。十智をこの論にかかげて解説するが、これは十空の場合と同様、有部の論書を参考にしたものと考えてよいであろう。此の品によるに、現在の法を知るのが法智、余残(過未)の諸法を知るのが比智、行

者にして若し他心を知らば、他心智（六通智品にあり）、五陰の和合せるを、仮りに衆生と名づけ、此等の中の智が名字智、無我想を以ての故に上の苦想を成ずるのは苦智、諸行の生を見るのは集智、諸行の滅を見るのが滅智、道の始終を念ずるのが道智、一切の相を尽くすのが尽智、諸相の不生なるを無生智と呼ぶと言う。

「四十四智品」二〇一（大正三二・三七二c以下）には、老死智と其の集・滅・道智、生智と其の集・滅・道智、乃至、識智と其の集・滅・道智、行智と其の集・滅・道智の四十四智のことについて述べるが、この四十四智を説いたということは、泥洹に入る種種の門を知らしめるものとなしている。

その文に、つぎの如く説くが、この文中の譬喩は、はなはだ巧みである。

問ふて曰はく、経の中にて四十四智を説く。……何が故に此れを説くや。答へて曰はく、泥洹は是れ真の法宝にして、種種の門を以て入る。五陰門を以て入る有り、或は界入因縁と諸諦とを観ずる、是くの如き等の門あり、皆泥洹に至る。何を以てか之を知る。経の中にて説くが如し。王は城中に処し、雙使の来る有り、一門より入り、到り已りて王に向ひて、其の事実を説き、語り已りて還りて去る、諸門よりも亦爾なり、と。此の中の王は行者に喩へ、諸門は陰界入等を観ずるを謂ひ、雙使は止と観との如く、其の事実を説くとは、謂はく空に通達するなり。是の諸使は諸門より入ると雖も皆一処に至る。是くの如く諸門の方便を観ずと雖も、皆泥洹に入るなり。……仏所説の教は皆泥洹の為なり。故に知る、五陰等の門は皆泥洹に至る。

ところで『成実論』には、老死乃至行の十一支の上の四十四智一一について、集滅道の三智はあるが苦智だけは老死智等に当てはめなかった。その理由を次の如く説くものは注意を要する。

此れは是れ因縁門にして、真諦門には非ず。是の故に此の中にては、応に苦の行を説くべからず。応に集等を
説くべし、相順ずるを以ての故なり。

と。すなわち老死は憂悲悩苦と共に合して苦相とされ、これを苦智としても何ら差支ないとみえながらも、実はこの四十四智の場合、真諦門でなく因縁門であるから、他の十支の場合と同様に、之を苦智としなかったというようである。この解脱は、まことに微細な分別の上になされているのである。

十二因縁の無明を除いたほかの十一因縁の一一の智と、それぞれの集の智と滅の智と滅の道の智とを合して四十四智になるが、この四十四智のことは『婆沙論』一一〇（大正二七・五七〇c）に出ており、四十四智の各〻に四諦智があり、合して一百七十六智があるとその論に説かれているが、『成実論』は前の方を受け、百七十六智の方は之を用いずに、この一品を入れたものであろう。

「七十七智品」二〇二（大正三二・七三a以下）には七十七智について説くが、これを説くのは、利智者のためであると言い、ただ其の門の可智を開くのみと述べている。七十七智とは十二縁起支の中、後の十一支に各〻七智があるから、その数となる。その七智とは、(1)生は老死に縁たり、(2)生を離れずして老死有り、と言う順逆の二観を、三世に組み合わせて得られる六智の法住智と、更に之に泥洹智を加えたものに他ならない。泥洹智は、作起尽相・壊相・離相・滅相を観ずる智である。これは『婆沙論』一一〇（大正二七・五七一b）に七十七智を解説しているのを参考にして、一品を立てたのであろう。しかし同論に、合して二百七十五智あり、となす（同上五七二a）ことなどは、之を用いなかった。そして利智者のために七十七智を開いたにすぎないものとなしているのである。

むすび

ここに『成実論』を概観し終った今、論主訶梨跋摩の造論の意趣をかえりみると、それは三宝に帰依して、仏語にもとずき、利益有情を念じ、真実の法相に随順し、寂滅を証する資糧として、『成実論』、すなわち正智論を製作したことが知られる。それは開巻第一の偈に示されている。曰わく、

前に所応礼たる、自然正智者、一切智・応供なる、大師の世間を利したまふを礼し、亦真浄の法と、及び聖弟子衆とをも礼したてまつる。今仏語を解して、世間を饒益せんと欲し、修多羅に応じて、実の法相に違せず、亦善寂の中に入ることをを論ず、是れを正智論と名づく。

と。『成実論』には、この文に続いて仏経の真意に背く邪論を斥け、邪智の門を閉ぢ、罪負の衰悩から解放され、正論にもとずくことの必要を説き、その為めには深智の者に親近することの必要性を説くが、これは論主の信念を披瀝したもので、その理論のみを冷たく追及してゆくことに意味を認めないのである。そういう正しい論書をめざしていることが表わされている。その文にいう。

譬へば天の日月は、其性本(もと)明浄なるも、煙雲塵霧等の五翳あるときは、則ち見えざるが如く、邪論にして正経を覆へば、其の義は明照ならず、正義が明らかならざるが故に、邪智の門は則ち開く。罪負と悪名聞と、心悔と疲倦と等、此の衰悩乱心は、皆邪智に由りて起る。若し人にして此の罪負等の衰悩を除かんと欲せば、正論

を求めんが為の故に、当に深智の者に近づくべし。深智の者に親近するは、是れ正論の根本なり。此の正論に因るが故に、能く福勝等を生ず。

と。実に『成実論』は仏教論書中においても外道思想によく通暁して、それを批判する面を含んでいる点に特色がある。正邪判定の為には、外道思想を研究することは、決して邪道ではないはずである。また仏教の諸問題に対する仏教内における諸学派の異論に精通して、自己の立場を明かに示そうとしているのが本論であることを知りうる。たとい諸問題に対して立場を異にし、異論があっても、仏教の根本的立場を外れず、名聞のための論議に陥ることなく、正法久住を念じて立てられる異論であるならば、仏陀も亦それを聴許されるものと確信する。その意をのべて、次の如く本論に説いている。

利智の人の、百千の邪論を誦すこと有りと雖も、衆に於いて弁才、名聞の利を得ること能はざるに、仏法の第一なることを知りて説かば、亦楽果を得。法をして久住せしめんと欲し名聞の為にせざるが故なり。広く諸〻の異論を習ひ、遍く智者の意を知りて、斯の実論を造らんと欲す。唯一切智のみ知りたまふ。諸〻の比丘の異論の種種なるは、仏は皆聴（ゆる）したまへり。故に我は正しく三蔵中の実義を論ぜんと欲す。

と。右の文中、「広く諸〻の異論を習ひ、遍く智者の意を知りて、斯の実論を造らんと欲す。唯一切智のみ知りたまふ」という。これは仏陀を一切智者と仰ぎ、『成実論』を著わしても、それは仏意に契うことをのみ念ずるという意を内に秘め、仏陀なき今としては、最善を尽くして本論を製作したが、たとい過失のある場合にも仏陀は赦したもうにちがいない、との信念の表示と窺われる。こういう謙虚な造論の態度は、偉大な仏教者に通じるもので、

『成実論』より少しく後に世親に依って製作された『俱舎論』にも、つぎの如く説いて本論と同様の筆法をもって仏陀を崇めているのである。即ち同論「定品」八（大正二九・一五二b）にいう。

迦湿弥羅の義理成ぜり、我れ多く彼れに依りて、対法を釈す。少しく貶量有るは、我が失と為す。法の正理を判ずることは牟尼に在り。

と。世親の場合は、批判精神をもって迦湿弥羅の有部の義を解説したもの、しかるに訶梨跋摩の場合は、実論、くわしく言えば誠実の論、あるいは正智の論を展開し、仏意に契うことを念じたもので、このようにして出来た『成実論』には、正確に何部の論書であると決定しうるようなものが本文中にはみられない。これはまことに遺憾に思われる。しかし論主自身は、あるいは広く仏典を繙き、諸学派の主張を研鑚し、力を尽して仏陀自身の真意に立ちかえりつつ、この一論書を著わしたのかもしれない。私は本論の部派摂属として、先きに、一応多聞部の系統のものと見たけれども、多聞部自体の思想は、大まかに紹介されているものが現存するけれども、多聞部から出たといわれている『成実論』は、一応の推定であって、もとの古い多聞部の思想と、本論とは全部が同じであるかどうかも知りえない。しかるに本論の序分の偈に、邪智・邪論を斥け、名聞利養に組せず、深智の者に親近して、正義に立ち、正論を求め、三蔵中の実義を論じ、正智論を著わしたいとの意を述べ、仏法の久住を念願している点に立ってみる時は、部派の主張の末節にこだわらない理長為宗の態度が窺われるようでもある。このような書に接して、我われ学徒の心は、単なる興味以上に、大いにひきつけられ、啓蒙されるところが多いのである。

A Study on JŌJITSU RON

Satyasiddhi-śāstra by Harivarman

<A śāstra on doctrinal criticism of various Buddhist schools>

RÉSUMÉ

by

Ryōgon Fukuhara, D. Litt.
Professor of Buddhism
Ryūkoku University

Published by
Nagata Bunshōdō
Kyōto, 1969

Preface

According to Paramārtha's (真諦) *Commentary of Samayabhedoparacanacakra* (部執異論疏), the *Satyasiddhi-śāstra* (成実論) "derived from the Bahuśrutiya (多聞部)", and it "refers to the Mahāyāna doctrine". His Commentary deserves consideration for the reasons of that he is thought to have had thorough knowledge of the historical aspects of various schools and is considered to be a trustworthy scholar of Buddhism. Also, according to Johnston's *Buddhacarita* (Intro. XXXV), Aśvaghoṣa Bodhisattva (馬鳴菩薩) may have been the member of the Author of the Bahuśrutiya (多聞部) or its mother school. And judging from the *Satyasiddhiśāstra*, Harivarman, upholding Aśvaghoṣa's name in his writing with the honorific 'Bodhisattva', it leaves me no doubt that this śāstra is of Bahuśrutiya's lineage.

We know Harivarman to have existed after Āryadeva (提婆) judging from his reference to Āryadeva's *Catuḥśataka-śāstra* in this text. Although Āryadeva's date of existence has not been confirmed, some scholars have given the approximated date of A.D. 170–270, and based on Kumārajīva who translated this text arrived in China in A. D. 401, we can establish Harivarman's date of existence to be before A. D. 401. Furthermore, although Vasubandhu's date of existence has not been confirmed, Dr. Hakuju Ui's approximation is sometime btween A. D. 320–400, and based on Harivarman's date of existence to be before Vasubandhu's, I judge his date of existence to be sometime between A. D. 250–350.

The standpoints taken in this śāstra have following characteristic features:

1. The past and the future are considered not trully existing (実有). This standpoint is similar to that of Mahāsaṅghika (大衆部) and Sautrāntika (経量部), but differs with Sarvāstivāda (説一切有部).

2. Only the ‘twelve sense-fields’ (dvādaśa-āyatanāni, 十二処) exist. On this point, this śāstra expresses the same thought as those which are expressed in Vasubandhu’s *Abhidharmakośa-śā*stra (倶舎論). According to those expositions, the present dharmāḥ (諸法) are produced by ‘direct cause’ and ‘contributory cause’ (hetu and pratyaya 因縁), and they are neither conclusively ‘existence’ (sat, 有) nor ‘non-existence’ (asat, 無) but the ‘middle path’ (中道) which can be realized by extinguishing the dualistic sat-asat.
   However, on this point, they are different from Sarvāstivāda which takes the stand that all things exist.
3. Although Sarvāstivāda takes the standpoint that there is the ‘middle existence’ (antarā-bhava, 中有) when ‘sentient beings’ (sattva, 有情) proceed from ‘death’ (maraṇa-bhava, 死有) to ‘birth’ (upapatti-bhava, 生有) but this śāstra negates the existence of the middle existence.
4. Similar to Mahāsaṅghika (大衆部) and Mahīśāsaka (化地部), this śāstra stresses the ‘immediate insight’ (頓現観) of the principle of the ‘Four Noble Truths’ (catvāryāryasatyāni, 四聖諦). Sarvāstivāda takes the standpoint of the ‘gradual insight’ (漸現観).
5. Similar to Mahāsaṅghika, Mahīśāsaka and Sautrāntika, this śāstra points out the ‘non-retrogressiveness’ (avivartana, 不退転) once a practioner attains the stage of Arhat (阿羅漢果). On the contrary, Sarvāstivāda points out the possibilities of the ‘retrogressiveness’ (vivartana, 退転) among those who attain the Arhatship.
6. Mahāsaṅghika, Ekavyavahārika (一説部), Lokottaravāda (説出世部) and Gokulika (雞胤部) all take the standpoint that ‘mind’ (citta, 心性) is originally pure, but some school opposes this standpoint. This śāstra does not take a clear standpoint on this matter, but similar to the standpoint discussed in the chaḷ ābhijātiya (Pāli) (六生類) of Sarvāstivāda, it does not question the pureness or impureness of its origination but takes the standpoint that all beings have a possibility of attaining the nirvāṇa-dharma (涅槃法) through completing the practise (mārga).

7. Sarvāstivāda takes the standpoint that citta and the 'element of mental functions' (caitasika dharmāḥ, 心所法) ——for instance the 'illusion' (kleśa, 煩悩) ——are more closely united (相応) with the 'mental functions' based on the judgement that citta and caitasika dharmāḥ are founded on a distinctly different trully existing dharma. However, this śāstra takes the standpoint that caitasika dharmāḥ do not exist separated from citta, and it negates the unity of the mental functions.
8. According to the standpoint which is taken in Kāśyapīya (迦葉遺部) which is introduced in this śāstra, if the 'result' (phala, 果) is already completed, than the karmic condition of the 'past karma' (pūrva-karman, 過去業) does not exist, but if the result is incomplete, than its karmic condition does exist. This śāstra does not emphasize the existence nor non-existence of past karma. Upon judging from the denial of the one-way approach and favoring the non-dualistic middle way that runs through the entirety of this śāstra, its standpoint is thought to be similar to that of Kāśyapīya.
9. Although Mahīśāsaka seems to take a standpoint that Buddha (仏) exists among saṃgha (僧), this śāstra negates it.
10. This śāstra takes the negative stand against Vatsīputrīya (犢子部) which emphasizes the existence of one form of ātman (我) called pudgala. However, rather than negating the existence of ātman completely, it recognizes the existence of the temporary pudgala which refers to the body and the mind of man coming into existence by temporary union of 'five aggregates' (pañca skandhāḥ, 五蘊).

The above standpoints of *Satyasiddhi-śāstra* are introduced in its introduction. Following are introduced in other sections.

11. In the *Abhidharmakośa-śāstra*, the dharmas or 'elements of existence' are classified into 'seventy-five elements in five categories' (五位七十五法), and in *Vijñāna School*, the dharmas are classified into 'one-hundred elements in five categories' (五位百法). Although this śāstra classifies them into' eighty-four elements in five categories'

(五位八十四法), it leaves some problem as to the numbers of the elements.

12. Generally it is considered that the five groups of pañca skandhāḥ (五蘊) are systematized as 'form' (rūpa, 色), 'perception' (vedanā, 受), 'conception' (saṃjñā, 想), 'volition' (saṃskāra, 行) and 'consciousness' (vijñāna, 識). Here, the order of 'form', 'consciousness', 'conception', 'perception' and 'volition' is utilized.
13. This śāstra introduces the 'three types of causes', (三因) i. e., jānaka-hetu (生因), vāsanā-hetu (習因), and niśraya-hetu (依因). They are different from the 'six types of causes' (六因) of Sarvāstivāda.
14. In Sarvāstivāda, the 'four elements' (catvāri mahā-bhūtāni, 四大) are considered to be the 'true existence' (dravya, 実有), but here, they are the 'temporary' (vijñapti, 仮).
15. In Sarvāstivāda, the 'five sense-organs' (pañcendriyāṇi, 五根) are considered to be true existence, but here, they are considered to be temporary.
16. Sarvāstivāda holds the 'sense-organ' (indriya, 根) as that which recognizes the 'object' (viśaya, 境). Mahāsaṅghika holds the 'consciousness' (vijñāna, 識) and Sautrāntika holds the union of both sense-organ and the consciousness. This śāstra conforms with Mahāsaṅghika.
17. Although Sarvāstivāda emphasizes that the 'non-manifest action' (avijñapti, 無表) is a form (rūpa), here, it is considered to be 'volition' or one form of elements which is 'neither substantial forms nor mental functions' (cittaviprayuktāḥ saṃskārā dharmāḥ, 心不相応行法).
18. Sarvāstivāda considers the personal 'non-manifest action' to be a kind of habitual tendency, and although its power may last during the life time, it does not continue after death. Moreover, it holds that the 'non-manifest action' is discontinued with the arising of disconnective condition.

    This śāstra holds that the 'non-manifest action' continues after one's

death enabling the fulfilment of the effect of his karma.

19. On the topic of karma, when Satyasiddhi is compared to Sarvāstivāda, various differences are found. The following are some of the differences: This śāstra lays the importance on the 'thought action' (意業) of the 'three categories of actions' (三業) than the other two, namely, the 'deed action' (身業) and the 'word action' (口業). In practicing the 'three types of learning' (tisraḥ śikṣāḥ, 三学), the 'five cardinal sins' (pañca-ānantarya-karman, 五逆) are not necessary the 'fixed action' (niyatavipāka-karman, 定業).

    The saṃcetanīya karma (故作業) is not necessary the niyatavipāka karma (定報業).

    Here, it is considered that the arhat always face the possibility of having 'bad results' (悪報) not only through the practice of true jñāna but also through his 'former karma' (pūrva-karman, 宿業). Concerning the view that Buddha Śākyamuni had 'nine kinds of afflictions' (九悩) during his life, it is considered here that it is indication of Buddha's 'means of leading men to the truth' (善巧方便). Although the 'sorrow' (daurmanasya indriya, 憂根) is considered to be non-vipāka (非異熟) in Sarvāstivāda, here, it is considered to be vipāka (異熟).

    It is emphasized here that however physically deformed a person may be, for instance, a person with deformed sexual organ, he has the possibility of receiving the ritual (saṃvara, 律儀) of Buddhist 'precepts' (śīla, 戒).

    It is emphasized here that in any action of nivṛtāvyākṛta (有覆無記), there is 'non-manifest action' (avijñapti).

    Also, there is avijñapti in arūpa-dhātu (無色界).

    There is avijñapti of dhyāna-saṃvara (禅律儀) at the time of beginning the samādhi and after the ending of samādhi.

    As shown above, there are many different emphasizes made against Sarvāstivāda on karma.

20. Sarvāstivāda and Vijñana School both count 'ignorance' (avidyā,

無明) as one form of 'mental function' (caitasika-dharmāḥ, 心所) establishing it as 'defilement' (moha, 癡). In another words, they interpret avidyā as "without wisdom." However, this śāstra interprets avidyā as "not being able to comprehend nor conceive the principle of non-ego" or "not being able to conceive the śūnyatā". In another words, avidyā is interpreted as "that which is wrong".

21. Sarvāstivāda classifies the ārya-pudgala (賢聖) into twenty-seven, eighteen śaikṣa and nine aśaikṣa. Although this śāstra similarly classifies it into twenty-seven, the difference can be found in the treatment of the kāya-sākṣin (身証) which is one of the seven saints or seven ārya-pudgala. The difference is that Sarvāstivāda does not consider the kāya-sākṣin to be connected with arhat, whereas *Satyasiddhi-śāstra* considers it to be an important aspect in realizing the arhatship for the reason that it possesses the highly considered 'cessation samādhi' (nirodha-samāpatti, 滅定).
22. The 'body of the Buddha' (buddha-kāya, 仏身) is lowly considered as 'that which has illusion' (sāsrava, 有漏) like human being by Sarvāstivāda. Mahāsaṅghika, Ekavyavahārika, Lokottaravāda, Gokulika and others consider it as "that which has no illusion". The characteristic of Satyasiddhi is that it considers the body of the Buddha in two forms, 'true body' (真身) and 'transformed body' (化身) which is similar to the thought expressed in Nāgārjuna's *Mahāprajñāpāramitopadeśa* (大智度論).
23. Sarvāstivāda treats each of the 'belief' (śraddhā, 信) and 'endeavor' (vīrya, 勤) as one element of kuśala-mahābhūmika-dharmāḥ (大善地法), considering them merely as a characteristic feature of the 'good' (kuśala, 善). However, this śāstra considers them to be able to identify themselves in three ways, the 'good', the 'bad' (akuśala, 不善), and morally neutral (avyākṛta, 無記).

Above is some comparative study of the doctrines expressed in the *Satyasiddhi-śāstra* and those expressed by other schools. Although there are other differences as listed above, they will be omitted. Lastly,

I would like to point out that the most characteristic feature of this śāstra is the doctrine based on the 'truth of the extinction' (nirodha-satya, 滅諦). It is interesting to note that in an attempt to discuss the doctrine of the śūnyatā, this doctrine on nirodha-satya uses the same system of thought as used in Mādhyamaka School's (中観派) *One-hundred Śāstra* (百論).
Essentially, they both express that the 'extinction' (nirodha, 滅) or nirvāṇa (涅槃) is attainable by becoming free from the 'provisional name' (vijñapti citta, 仮名心), the 'dharma citta' (法心), and the 'śūnyatā citta' (空心). From this we know that this śāstra stands on the same ground with Mādhyamaka School on views on the śūnyatā (空).
However, the difference of Satyasiddhi and Mādhyamaka is that Satyasiddhi discusses the 'ten kinds of the śūnyatā' (十種空) as expressed in the *Abhidharma-mahāvibhāṣā-śāṣtra* (大毘婆沙論), and developing it to its fullest extent whereas Mādhyamaka does not. Furthermore, while emphasizing the śūnyatā, Satyasiddhi aims its standpoint on the 'middle path' (中道). In another words, it attempts to emphasize the middle path from the standpoint of the 'two-folded truths' (二諦), that the 'worldly truth' (saṃvṛti-satya, 世諦) therefore 'existence' (bhava, 有) and the 'truth of the first principle' (paramārtha-satya, 第一義諦) therefore śūnyatā. Looking in this manner, we are easily lead to believe that the expositions discussed in *Satyasiddhi-śāstra* basically carries Abhidharma tradition, it comes close to becoming the Mahāyāna literature.

A study on *Satyasiddhi-śāstra*

A śāstra on doctrinal criticism of various Buddhist schools

Table of Contents

I wish to thank Mr. Hiroshi Abiko, a graduate student at Ryūkoku University for his assistance in preparing the addendum.

註　解

(1) 究摩羅陀（p. 3）――kumāralabdha. 究摩羅多とか究摩羅駄等とも表音し，付法蔵の第十八祖とか第十九祖とせられる人で，意訳名は，童受，童寿，童子等とせられる。

(2) 耶舎（p. 3）――yaśa. 付法蔵の第十七祖とされる人。

(3) 羅閲国（p. 4）――羅閲は羅閲祇とも言い，具名は羅閲掲黎醯 rājagṛha となし，意訳して王舎城とせられる。

(4) 婆修槃駄（p. 4）――Vasubandhu. 世親のこと。

(5) 中道偈（p. 4）――成実論の身見品（大正32・316 c）には「如虎啗子，若急則傷，若緩則失，如是若定説有我，則堕身見，定説無我，則堕邪見」と説くが，同じ趣意の中道偈は，倶舎論の破執我品（大正29・156 a）に「如牝虎銜子，執真我為有，則為見牙傷，撥俗我為無，便壊善業子」という。

(6) 鳩摩羅什（p. 4）――kumārajīva. 童寿と訳される。此人は大飜訳家で，三十五部二百九十七巻の仏典飜訳をしたと伝えられている。

(7) 姑臧（p. 4）――これは中国甘粛省涼州府武威県にあった都府の名である。中国古今地名大辞典にいう。「漢置。後魏改為林中。北周復旧名。唐陥於吐蕃。即今甘粛者武威県治。前涼，後涼，南涼，北涼及唐初李軌皆都此」と。

(8) 提婆（p. 4）――deva. この人の具名は ārya-deva で，聖天と言われる。南印度のバラモン族の出身で，龍樹 nāgārjuna の弟子となり，中観派の偉人で，百論，広百論，四百論，掌中論等の著作がある。

(9) 囲陀（p. 4）――veda. 吠陀，皮陀，違陀，違駄等とも音写し，意訳して，明，明智，明解，智等という。これは世界最古の書で，ṛg-veda, sāma-veda, yajur-veda, atharva-veda の四吠陀がある。

(10) 提舎（p. 5）――tisya. これは具光と訳される。二十八星宿の中で，第八に当る星座の名で，提舎に通暁したというのは星のことに通じたというのであろう。

(11) 薩婆多部（p. 5）――sarvāstivāda. これは具名は説一切有部であるが，略して，有部と言われ，三世実有法体恒有の立場をとり，すべてのものの有を主張する宗であって，有宗とも有部宗とも呼ばれる。これは二十部派の中，上座部系の一派で，学派としては二十部派中，最も有力なものの随一で，今日に伝えられている論書の数は最も多い。

(12) 迦旃延（p. 5）――詳しい名は迦多衍尼子で迦旃延尼子 kātyāyanīputra とも音表する。此人には発智論の著があるが，これは有部の大系を記述した有部の根本論で，西紀前後の出世とされる。

(13) 三蔵（p. 5）――trīṇi-piṭakāni. これは sūtrānta-piṭaka（経蔵）と vinaya-p.（律蔵）と abhidharma-p.（論蔵）の三である。

(14) 九流（p. 5）――中国で仏教以外の九種の流派を指して九流と言い，それは (1)儒流，

⑵道流，⑶陰陽流，⑷法流，⑸名流，⑹墨流，⑺縦横流，⑻雑流，⑼農流である。四分律行事鈔資持記下二の三等参照のこと。

⒂ 巴連弗（p. 5）——pāṭaliputra. これは波吒釐子とも音表する。意訳して華氏城と云う。中印度マカダ国の都城で，恒河の左岸に臨んでいる町で，現在は patna といわれている。

⒃ 僧祇部（p. 5）——具名は摩訶僧祇部 mahāsaṅghika という。大衆部と訳される部派で，根本分派は此部と上座部との二部であり，此れが後に九部に細かく分派した。

⒄ 四真（p. 6）——四真諦のことをいう。諦のことを真というが，これは真実不虚なる理のことである。

⒅ 小乗（p. 7）——hīnayāna. 大乗 mahāyāna に対するもので，これは大乗の方からする貶称である。随って事実小乗と名のる部派の宗は一も存在しない。大乗の大が大多勝の三義を有するのに対し，小乗の小は小少劣の三義を持つといわれている。

⒆ 性相決択（p. 7）——諸法（あらゆるもの）の自体（性）や相貌（相）について，疑いを決断し理を分別する（決択）ことをいう。もちろんこれは智の作用にほかならぬ。

⒇ 無著（p. 7）——asaṅga. 此人は北印度の健駄邏国 gāndhāra の布路沙布邏 puruṣapura（今の peshawar）の人で，弥勒 maitreya の弟子となり瑜伽仏教の妙理を明かにし，諸論を著わしている。

(21) 世親（p. 7）——vasubandhu. 婆藪槃豆，婆修槃駄などと音表する。此人は無著の弟で，初め有部にて出家し，迦湿弥羅 kaśmīra の有部の教義を改革すべく倶舎論を著わしたが，後に兄無著の信奉する瑜伽行派に転じ，広く大乗を学究して論を著わし，ことに唯識の著書は後世への大影響をもたらした。

(22) 龍樹（p. 7）——nāgārjuna. 那伽阿順那などと音表するが意訳して龍樹，龍猛，龍勝などという。南印度のバラモン種の出身で，中論，十二門論，大智度論等を著わし，中観派の祖であるが，後世に成立した八宗の元祖とされるほど大乗の学究が極めて深い。

(23) 世諦（p. 8）——saṃvṛti-satya. これは俗諦，世俗諦ともいわれる。世間において審実不虚と認める実義をいう。

(24) 第一義諦（p. 8）——paramārtha-satya. これは真諦ともいわれる。出世間において審実不虚と認める実義をいう。成実論の二諦の思想は婆沙論のそれとは異なり，大乗的のそれと考えてよい。

(25) 勝論（p. 10）——vaiśeṣika. 毗世史，吠世色迦，衞世師等と音表し，最勝とか異勝論と意訳する。これは諸論に超勝している論との意で，外道四執の一，外道十六宗の一，二十種外道の一とされるものである。

(26) 西明閣（p. 12）——秦王は鳩摩羅什 kumārajīva を国師の礼を以て優遇し，西明閣で衆経を飜訳させた。

(27) 逍遙園（p. 12）——同じく逍遙園で秦王は羅什に経典の飜訳をさせた。

(28) 藻蔚（p. 14）——文章のあや，文藻・辞藻などと言われるものをいう。梵語を中国語に訳出すると，もとの色あい，味わいが失われるという。

(29) 飜訳不可能（p. 14）——鳩摩羅什（344—413）のみでなく彦琮（557—610）も飜訳不可の説をなした。殊に彦琮は飜訳無益を説いたらしく，続高僧伝二（大正50・439 b）には「直餐梵響，何待訳言，本尚虧円，訳豈純実」と述べ，梵文を学ぶ必要性を説いている。

(30) 賓伽羅（p. 15）——漢訳に青目とされるが，その原語については異説があり，piṅgalanetra（南条文雄説）や vimalākṣa（M. Walleser 説）や賓頭盧伽（唐の慧願説）などとされるが，原語は未詳である。

(31) 須陀洹向（p. 27）——須陀洹は梵語で srota-āpanna と言い，三界の見惑を断じて，この果を得るが，之に向と果とを分け，須陀洹果に趣向する見道十五心の間を須陀洹向という。さらに進んで，三界の見惑を断じおわった第十六心を須陀洹向，すなわち修道という。

(32) 曇無徳（p. 27）——dharmagupta. 法蔵部，法密部などともいう。これは二十部派の中，上座部に属する一派で，化地部，有部又は化地部よりの分派とせられ，その所説は大衆部に近い。

(33) 犢子部（p. 27）——vātsīputrīya. 二十部派の一で，仏滅三百年頃，有部から分派したといわれ，無我を説く仏教の中で，非即非離蘊の我を立てるという特別な説がある。

(34) 譬喩者（p. 29）——dārṣṭāntika. 譬喩師とも譬喩部師，譬喩論師ともいう。これは経部の本師鳩摩邏多やその継承者をいう。

(35) 室利邏多（p. 29）——śrīrāta. この人は西印度の人で経部の論師であり，鳩摩邏多（kumāralāta）の弟子である。

(36) 奢摩他（p. 30）——śamatha. 禅定七名の中の一で，止とか寂静などと訳される。心を摂して対境にとどまらしめ，散乱を離れるのをいう。

(37) 毘婆舎那（p. 30）——vipaśyanā. 観とか見とか種々観察などと訳されている。これは仔細に事理を観察して，誤りのないのをいう。

(38) 仏陀跋陀羅（p. 33）——buddhabhadra. 訳して覚賢という。北印度の人で，諸経を学び特に禅律に精しかった。のちに罽賓に遊び仏大先（buddhasena）に禅法を受けたが，弘始 8 年（406）長安に来た。

(39) 中有（p. 36）——antarā-bhava. 四有の一で，人が死し（死有），次の生を禀けるまでの中間の有をいう。旧訳で中陰というが，部派の中には，この存在を認めぬ無中有説もある。

(40) 律儀無表（p. 37）——律儀とは梵語で saṁvara というが，これは律法・儀式を意味する。これには別解脱律儀，静慮律儀，無漏律儀の三が含まれる。この律儀をたもつ者には無表（avijñapti）が，随い起るとされる。無表は他に表示して了知せしめえないものであるから，この名称がある。

(41) 吉蔵（p. 40）―― 隋代の三論宗の再興の祖といわれている。金陵の人で，祖先は安息国人であったから，彼は胡吉蔵とも呼ばれた。AD623年，75歳で入滅した。

(42) 無相（p. 43）――animitta. 執著を離れた境界をいう。又この無相とは，相の縛を脱し，万法の如幻を了知した一切の無漏心を指していう。

(43) 第一義空（p. 43）――第一義とは涅槃を指すが，この涅槃は凡情の有を離れているから空と名づける。これは部派仏教で多く考えられている偏真・但空に対するものである。

(44) ātman（p. 43）――我という，これは己我の自体を指す。即ち自己主観の中心たるものである。この我は常一主宰の四義を具し，自在を性とするものと説かれる。仏教では，このような我は，人びとの肉体の何処でも存しない故，無我と説くが，外道は，個人的並に宇宙力の我を認め，その我を梵と同一視している。このような我はウパニシャッドの中心思想をなしている。

(45) puruṣa（p. 43）――神我という，これは数論派で説く二十五諦の一であり，本質は知であって非作者であり，又多数である。この神我は根本物質因である自性 prakṛti と交渉し，自性より現象界を開発し，自性と結合するに至って，物質的繫縛を受けるけれども，解脱に至れば，自性から離れて，独存位に至り，純浄であるという。

(46) 中道（p. 47）――これは二辺の偏邪を離れた不偏中正の道をいう。苦楽の二辺を離れた真正の行法（八正道）を指し，断常を超えた理，有空を離れた正智などをいう。

(47) 阿耨多羅三藐三菩提（p. 47）――anuttara-samyak-saṁbodhi. 無上正遍知と訳す。これは仏の覚智のことである。およそ仏は迷を離れて覚智円満し，平等の真理において知らざるところなく，世間において無上であるから此の称がある。

(48) 傷解行（p. 48）――嘉祥大師吉蔵の三論玄義には，十義をもって証するに，成実は明らかに小乗論であると説くがその中に「傷解行」がある。十義とは (1)旧序証（成実の序を引いて証する），(2)依論徴（成実の本論に依り，小乗なるを明かす），(3)無大文（成実に大乗経の文無きを述べる），(4)有条例（大小乗に条別類例があり，相濫すべきでないことを述べる），(5)迷本宗（成実は小乗であり，探大釈小というのは，小乗の本宗に迷うのであると明かす），(6)分大小（大小乗の空の義を分別する），(7)格優降（成実の二空と大乗の二空との優劣を比ぶ），(8)無相即（成実の空は偏空であり，空有相即でないことを明かす），(9)傷解行（成実の空では，まだ不空の理を解せぬ。依って罪福因果を濫りに謗る故，大乗の解行を破るという），(10)検世人（世人の事跡について成実が小乗なることを説く）というのである。

(49) 阿含（p. 48）――āgama. 阿笈摩とも音表し，教，伝，無比法などと訳す。これは，阿含経と呼ばれる経を指すが，成実中には増一阿含の名が出ることが多い。

(50) 軌範師（p. 50）――ācārya. 阿闍梨は音表である。これは，弟子の軌則，師範たる者との意味である。

(51) 多聞衆（p. 50）―― 異部宗輪論には，四衆共に大天の五事を議することが同じでない

ために，大衆，上座の両部の分裂をきたしたという。その四衆は龍象衆と辺鄙衆と多聞衆と大徳衆とである。この中の多聞衆は仏語を持する人であって，阿難の徒とされる。

(52) 説一切有部為主的論書与論師之研究（p. 53)—— 此書は民国57年6月（1968年）に，印順氏が台北の協林印書館から刊行したもので，628頁の大著で，14章から成っている。

(53) 択滅無為（p. 54)——pratisaṁkhyā-nirodha. 三無為の一である。これは無明，煩悩の繫縛を離れたところに顕われる無為法をいう。これは択力所得の滅との意であるが，それは，智慧即ち簡択の力で以って得る空寂の滅理であって，有部では，その体は，本来恒存し，不生不滅とされる。

(54) 虚空無為（p. 54)——ākāśa. 三無為の一である。この虚空は一切処に遍満して他を碍えず，他に碍えられないから無為という。これある故に，万物はおのおのその処を得，秩序整然として乱れないとされる。

(55) 非択滅無為（p. 54)——apratisaṁkhyā-nirodha. 三無為の一である。これは法が生ずべき縁が欠けて，再び生じえないようになったのをいう（縁欠不生)。これは智慧に依って得た滅理でないから非択滅といい，畢竟不生であって，したがって又不滅であるから無為という。

(56) 五陰（五蘊）(p. 62)—— 仏教においては，物質（色と）と精神（名）を五類に分け，之を五蘊という。五の中(1)色は，五根，五境など物質的のものをいう，(2)受は境に対して事物を受けこむ心作用（領納の義)，(3)想は境に対して事物の像を取る心作用（取像性)，(4)行は，上述のほか，境に対する貪瞋等の善悪に関する心作用や心不相応のものを含めていう。(5)識は境に対して事物を了別識知する心の本体をいう。

(57) 随染次第（p. 62)—— 色乃至識の順序は染汚の先後によってその次第になっているという。即ち(1)色においては男女は無始已来，相愛楽する，(2)それは楽受の味に耽著するのに由るから次に受を立てる，(3)受に耽著するのは倒想によるからで，第三に想を立てる，(4)倒想は煩悩によって生まれるから第四に行を立てる，(5)煩悩は識によって生じ，しかも前四は皆識を染汚するから，第五に識を立てる。

(58) 随麁次第（p. 62)—— 色乃至識の順序は麁より細への次第になっているという。即ち(1)色は有対で諸蘊中の最麁，(2)受の行相は無色の中で最麁(手等痛むという如し)，(3)想の相は次いで麁である（男女等の想から類推できる)。(4)行の相（貪瞋等の如し）は，識よりも麁，(5)識は総じて境相を取り，その相は最も細である。

(59) 随器次第（p. 62)—— 色乃至識の順序は，食を進める先後に喩えてその次第になっている。即ち，(1)客を迎えんと欲するには先づ好器を求めるから初は色が来る。色は受の所依で器の如くである。(2)器を得已れば，次に飲食を求める，その受は有情の身を益損することは飲食の如くであるから第二は受，(3)食を得已ると助味を求めるが，想は受を生ずるに由るから，助味の如きもの，それで第三に想が来る，(4)飲食助味をえ

ても人の調理に依らねばならぬ，業煩悩力に由って愛非愛等の異熟が先ずるから，厨人の如くで，第四に行を説く，(5)上の四を已ると客にすすめる，これは有情身中の主で，食者の如き識である。よって後に識が来るという。

(60) 随界別次第（p. 62）——三界の別に由って色乃至識の順序を立てる。(1)欲界中には諸妙欲があり，色相が顕了であるから色を説き，(2)色界静慮には，受相が顕了であるから，受を説き，(3)下三無色には，空等の相を取り想の相が顕了であるから想を説き，(4)非想非非想の中には思が最も勝で，行の相が顕了であるから，行を説き，(5)上の四は識の所住であるから，最後に識を説く。

(61) 四縁（p. 64）——これは次の四種であって，諸法が生ずるに当り広く原因となるものをいう。(1)因縁は，因が即縁たるものをいう，(2)等無間縁（次第縁）は，心王と心所（心数）との上に立てる縁で，前念に滅する心法が，逃避開導して後念の心法を引起する作用のあるのをいう。(3)所縁縁（縁縁）は，心識の起るに必らずその所縁(対象)があり，その所縁が心識に対して縁となるのをいう，(4)増上縁は，上の三縁以外の一切の縁であって，他の生起に力を与えるもの（有力）あるいはそれを碍げないもの（無力）という二種がある。上記の四縁は部派にも大乗にも広く説かれるが，仏説とされる。次の六因はそうでない。

(62) 六因（p. 65）——六因は，(1)能作因 kāraṇa-hetu. (2)倶有因 sahabhū-h. (3)同類因 sabhāga-h. (4)相応因 saṁprayuktaka-h. (5)遍行因 sarvatraga-h. (6)異熟因 vipāka-h. をいう。

(63) 四大（p. 66）——mahābhūta 地，水，火，風をいう。倶舎に依れば，普通に呼ぶ地等の四大は仮の四大であるが，実の四大があるとし，次の如く説明する。即ち，(1)堅を性とし，物を支持するのは地大，(2)湿を性とし物を収摂するのは水大，(3)煖を性とし，物を調熟するのは火大，(4)動を性とし物を生長するのは風大であるという。

(64) 五逆罪（p. 72）——これを五無間業 pañca-ānantarya-karman ともいう。福田に違逆する暴悪の罪で，この罪を犯す者は無間地獄に堕するといわれている。之には，(1)殺父，(2)殺母，(3)殺阿羅漢，(4)出仏身血，(5)破和合僧の五種が数えられる。

(65) 故作業（p. 72）——これを故思業（saṃcintya-karman）ともいう。これは故意に作した身語等の業であって，不故作業（不故思業）に対するものである。

(66) 三大阿僧祇劫（p. 74）——菩薩が仏果を得るまでに修行する長い歳月をいう。阿僧祇とは印度の数目の名で，一，十，百，千，万，億，兆より重ねて，一より第六十番目の位取りである。それに一劫という年数を乗じ三倍したものである。

(67) 不可思議（p. 74）——五種不可思議ともいう。大智度論 30に説かれているものも，成実と同じく，衆生の多少，業の果報，坐禅人の力，諸龍の力，諸仏の力を言う。

(68) 孫陀利（p. 75）——sundarī. 仏陀が祇園精舎に在したとき，その徳望を嫉んだ外道は，仏を毀けようと謀り，婬女の孫陀利を強いて朝暮に仏所に至らしめ，精舎にしばしば往来させたので人びとに，疑惑をいだかしめるに至ったという。しかし仏陀はこ

の女のため，妄謗を被ったのは七日間ほどであった。この女は外道に謀殺されたという。

(69) 旃遮婆羅門（p.75）——ciñcā. これは，仏の為めに妊んだと称して仏を誹謗した外道女の名である。

(70) 提婆達多（p.75）——devadatta. 釈尊の従兄弟であって，一度は釈尊の弟子となったが，仏の威勢を嫉み，五百の衆を率いて，伽耶山に精舎を営み，阿闍世王と結んで仏を亡ぼし，摩掲陀国の教権を握ろうと企てたが，果たさずに堕獄したという。

(71) 扇搋（p.77）——ṣaṇḍha. これは黄門と訳され，五種不男の中の一であって，生まれながら男根を具しない者（生不男）とされている。

(72) 半択迦（p.77）——paṇḍaka. これは変不男とか変黄門と訳され，一般に完全な男根を有しないものとされ，五種不男の一である。

(73) 二形人（p.77）——男女の二根を具するものをいう。

(74) 隠没無記（p. 77）——有覆無記ともいう。ある行為の性質が非善非悪で無記ではあるが，聖道を障え，心性を蔽うて，不浄ならしめる性質のものをいう。

(75) 無作（p.77）——a-vijñapti-karman. 無表業ともいう。

(76) 馬勝（p.77）——assaji. 阿説示と音表する。彼は威容端正行歩庠序としていて，声聞中第一の比丘とされた徳行の人である。

(77) 見所断（p.78）——darśanā-heya. 見道所断ともいう。これは三所断の一で，見道において断ぜられる法をいう。即ち迷理の惑及びこの惑に附随する有漏法をいう。

(78) 修所断（p.78）——bhāvanā-heya. 修道所断ともいう。三断の一であって，修道の位に於て断ぜられるものをいう。即ち迷事の惑と，それに依って生じ又は附随する有漏法をいう。

(79) 不隠没無記（p.78）——anivṛtāvyākṛta. 無覆無記と訳す。隠没無記（有覆無記）の対である。これは聖道を覆障することのない無記性の法をいう。

(80) 七賢位（p. 81）——これは聖位に入る前段階の七位で，三賢と四善根とを合したものをいう。三賢とは五停心，別相念住，総相念住であり，四善根は煖位，頂位，忍位，世第一法位である。

(81) 賢聖分類法（p. 82）——阿毘達磨論書にみられる賢聖の分類の詳細については拙著『有部阿毘達磨論書の発達』（pp. 259—297）を参照されたい。

(82) 二十七賢聖（p.83）——毘曇（有部）において，又成実において，四向四果（四行四果）の聖者を二十七に分類したもので，両部派において，名称上に相違がみとめられる。

(83) 四行四果（p.83）——これを四向四果ともいう。四向の向とは，果に向って修行し，未だ果に入らない間を言うので，須陀洹向，斯陀含向，阿那含向，阿羅漢向をいう。成実では行須陀洹乃至行阿羅漢と云う。四果とは，須陀洹果乃至阿羅漢果を云い，成実では果の字を附しない。四向四果は見道以後の証果とその前位とで，有部等では此

れらを説く。

(84) 七聖人（p. 84）—— これは学，無学位にある聖人を根の利鈍等に依り分類したもので，一般に(1)随信行，(2)随法行，(3)信解，(4)見至，(5)身証，(6)慧解脱，(7)倶解脱の七種の人びとをいう。

(85) 六種阿羅漢（p. 84）——有部において説くところに依れば，阿羅漢は，その種性の優劣に依って退法乃至不動法の六種に分けられるが，前五は鈍根，第六は利根，又前五は時解脱（時愛心解脱），第六は不時解脱といわれる。時愛心解脱とは，得た所の証果を恆に愛護して，心の煩悩の繫縛を解脱するから，このようにいう。不時解脱とは，随意に定に入って煩悩を解脱するとの意である。

(85) 十号具足（p. 88）——十号とは仏の十種の徳号であって，(1)如来 tathāgata，(2)応供 arhat，(3)正遍知 samyak-saṁbuddha.（4）明行足 vidyācaraṇa-saṁpanna，(5)善逝 sugata，(6)世間解 lokavit，(7)無上士 anuttara，(8)調御丈夫 puruṣa-damya-sārathi，(9)天人師 śāstā-devamanuṣyānām，(10)仏世尊 buddha-lokanātha を言い，仏はこれらの徳号を具足しているから，十号具足という。

(87) 信（p. 89）——śraddhā. 境に対し，自体澄浄であり，他の心王心所を澄浄ならしめるものである。信の定義として，境に対し忍許するものをいうこともある。成実では独自の定義をなしている。

(88) 富蘭那（p. 90）——pūraṇa-kāśyapa. この人は六師外道の一人で，因果を撥無し，一切の法は虚空の如く生滅なく，黒白の業報すべてあることなしと説いたという。

(89) 善（p. 90）——kuśala. 三性の一である。順を義とする。一般に善とは法に順じ理に順じ，自他の順益をなすべき勝用力のあるものをいう。有部では善悪の標準については種々のものを立てる。

(90) 大煩悩地法（p. 91）——kleśa-mahābhūmikā. これは倶舎にて説く六位心所の一で，その性質は，不善，有覆無記であって，よく心を悩乱せしめ，一切の煩悩染心に通じて起る心所をいう。この中に，癡，放逸，懈怠，不信，惛沈，掉挙がある。

(91) 不定地法（p. 91）——aniyatabhūmika. これは心所六位の中の一で，その性質が善不善でなく，広く善，不善，無記の三性に通じ，しかも大地法のように一切の心所に必らず随伴して起るでもない心所を総称したもので，この中に，尋，伺，睡眠，悪作，貪，瞋，慢，疑の八が含まれる。

(92) 二空（p. 97）——これは人空と法空とをいう。常一主宰の我もなく（人空），また諸法の自性も空であると体達することをいう。

(93) 三空（p. 97）——これは，(1)実我の執を除去する我空，(2)実法の執を除去する法空，(3)我法二空を除却し，一切の相を離脱する倶空の三種をいう。

(94) 四空（p. 97）——法相空と無法空と自法空と他法空との四種をいう。

* 六空は（p. 97）——(1)果報空，(2)受用空，(3)性別空，(4)遍到空，(5)境空，(6)義空をいう。

(95) 七空（p. 97）——相空，性自性空，行空，無行空，一切法離言説空，第一義聖智大空，彼彼空をいう。

(96) 十一空（p. 97）——内空，外空，内外空，有為空，無為空，無始空，性空，無所有空，第一義空，空空，大空をいう。

(97) 十三空（p. 97）——(96)の十一空に，波羅蜜空と因空と仏果空との三空を加えて，無所有空を除いたものをいう。

(98) 十六空（p. 97）——(99)の十八空の中，不可得空と有法空とを除いたものをいう。

(99) 十八空（p. 97）——内空，外空，内外空，空空，大空，第一義空，有為空，無為空，畢竟空，無始空，散壊空，性空，自相空，諸法空，不可得空，無法空，有法空，無法空をいう。

(100) 薩迦耶見（p. 98）——satkāyadṛṣṭi. 有身見と訳すが，五見の一に数えられる。これは五陰（五蘊）が仮りに和合して成れる体であることを知らず真実の我があると執著して起す我，我所の見をいう。

(101) 十種空（p. 99）——婆沙論104（大正27・540 a）には，施設論に説くとして十種空を説く（施設論の此文，現存せず）。それは，(1)内空 adhyātma-śūnyatā，(2)外空 bahirdhā-ś，(3)内外空 adhyātma-bahirdhā-ś，(4)有為空 saṃskṛta-ś，(5)無為空 asaṃskṛta-ś，(6)無辺際空 anavarāgra-ś，(7)本性空 prakṛti-ś，(8)無所行空 agocara-ś，(9)勝義空 paramārtha-ś，(10)空空 śunyā-ś. である。婆沙論，8（大正27・37 a）には，上記の中で無所行空がなく，その代りに散壊空を入れて十種空としている。

(102) 悪取空（p. 101）——また僻取空ともいう。これは善取空の対で，空理の一面のみに固執することをいう。

(103) 錠光（p. 121）——dīpaṁkara. 燃燈仏ともいう。この仏は過去世に出世して，釈迦菩薩に未来成仏の記別を授けたという。

(104) 阿叔羅婆羅門（p. 121）——asura-brāhmaṇa. 訳して不勇という。

(105) 五品具足（p. 125）——戒，定，慧，解脱，解脱知見の五は，何れも無漏の功徳であるから，無漏の五蘊という。又これら五種の功徳は仏や阿羅漢が，自体として備えた五種の功徳であるから五分法身という。

(106) 十力成就（p. 125）——daśa balāni. 仏の具する十種の力で，(1)処非処智力，(2)業異熟智力，(3)静慮解脱等持等至智力，(4)根上下智力，(5)種々勝解智力，(6)種々界智力，(7)遍趣行智力，(8)宿住随念智力，(9)死生智力，(10)漏尽智力をいう。

(107) 四無所畏（p. 125）——catur-vaiśāradya. 四無畏ともいう。これは(1)一切智無所畏，(2)漏尽無所畏，(3)説障道無所畏，(4)尽苦道無所畏を言い，仏が説法するに当って畏れを感じない四種の智徳である。

(108) 法宝（p. 125）——三宝の一であって，諸仏の説く妙法は実に珍重すべきで，恰も世の財宝の如くであるから之を法宝という。

(109) 十二部経（p. 126）——経典を形式内容に依り十二種に分けたもので sūtra，geya，

vyākaraṇa, gāthā, udāna, nidāna, avadāna, itivṛttaka, jātaka, vaipulya, adbhutadharma, upadeśa をいう。

(110) 四摂法（p. 131）――catur-saṁgraha-vastu. これは菩薩が衆生を度脱せしめるのに，まず用いて衆生を摂招する四種の法で，(1)布施 dāna，(2)愛語 priyavādita，(3)利行 arthacaryā，(4)同事 samānārthatā をいう。

(111) 四依（p. 131）――これは法の四依であって，比丘が依憑すべき法四種をいう。即ち(1)法に依り人に依らない，(2)了義経に依り不了義経に依らない，(3)義に依り語に依らない，(4)智に依り識に依らない，という四種である。

(112) 三十七助菩提法（p. 133）――saptatriṃśad bodhipākṣikā dharmāḥ. これは，(1)四念処，(2)四正断，(3)四神足，(4)五根，(5)五力，(6)七菩提分，(7)八正道分の七支から成る。

(113) 四十二論母（p. 134）――発智論 5（大正26・943 b）に此れを掲げるが，これは，(1)二十二根等の十六の境界類，(2)四諦等の十の功徳類，(3)三結等の十六の過失類から成っている。

(114) 毘曇（有部）（p. 135）――abhidharma，これは一般には有部宗を指すが，しかし天台や浄影等は，成実宗を指して毘曇というている。

(115) 大衆部（p. 135）――mahāsaṅghika. 摩訶僧祇部ともいう。二十の部派の一で，仏滅後，最初に僧団が分裂したときの一派で，その見解は自由主義的進歩的である。

(116) 経部（p. 135）――sautrāntika. 経量部ともいう。二十部派の一で，説一切有部より分出した部派で，これに本末二部があり，本経部は鳩摩羅多に始まり，末経部は室利羅多から起った。

(117) 三世思想（p. 136）――三世 trayo 'dhvānaḥ の思想については有部と経部，其他の部派の間に相違が見られる。拙稿「性相学に於ける時間論」（龍大論集350号），「毘曇と瑜伽との時間論」（印度学仏教学研究 4 の 1）等，参照。

(118) 中陰（p. 137）――antarābhava. 中有ともいう。前世に死した後，まだ次生を受けない間の生存をいう。有部は中有はあるとの説，大衆部，化地部等はその存在をみとめず，大乗は，有無不定とする。

(119) 化地部（p. 137）――mahīśāsaka. 弥沙塞部ともいう。二十部派の一で，仏滅三百年頃，上座部から分れたといわれる。しかしその所説は大衆部に近い。賢首はこの部を法無去来宗と名づけた。

(120) 一説部（p. 138）――ekavyavahārika. 二十部派の一で，仏滅後二百年ころ，大衆部の中より分立したという。この部では，一切の事物は，唯言説だけがあって，実体はないと主張したという。

(121) 説出世部（p. 138）――lokottara-vāda. 二十部派の一で，仏滅二百年のなかばに，大衆部中から分出したという。この部は，世間の法は顛倒の惑業より生じた果であるから，ことごとく仮名であって実体なく，又出世の法は顛倒より起るのでないから道と

道果は皆実であると説くから此の部派名がある。

(122) 雞胤部（p. 138)——kurkuṭika（又は kaukkutika, gokulika), この部を又は灰山住部ともいう。二十部派の一で，仏滅二百年のころ，大衆部から分出したという。賢首はこの部を法無去来宗と呼んだ。

(123) 迦葉遺部（p. 139)——kāśyapīya. 飲光部ともいわれる。二十部派の一で，上座部系に属し，仏滅三百年のころ，有部から分出したとされる。法有我無を主張する点は有部と同じであるが，他は概して法蔵部と同じとされている。

(124) 羯磨（p. 140)——karman. 作業とか所作とか弁事等と訳され，羯磨は「こんま」と読む。これは比丘が授戒や懺悔などの戒律に関する事において意を身口の上に発動し，滅罪生善等の事を成弁するのをいう。この羯磨には必らず法と事と人と界との四が具しなければならぬとされている。

(125) 婆藪跋摩（p. 151)——vasuvarman というのが原語であろう。此の人が四諦論を作った。

(126) 無所縁心（p. 153)——無所縁心が有るか無いかということについては説が分かれ，有部では無所縁心無しという。経部ではそれが有るとする。即ち過去とか未来とか夢等の非実の境を縁じる（心が対象を攀縁する）時に，境が実有でなくても心が現に縁知するというのが経部の主張である。有部では，虚無の境が縁じられるわけは全たく無いから，この観点より，「一切は有なり」と主張する。唯識では，外境に托して無境を縁じるわけはないから，一切の境界は心の所変とする。

(127) 十八意行（p. 155)——十八意近行ともいう。意行（意近行）とは，意識のために近い縁となり，意識を生ぜしめるものをいう。この根本は喜・憂・捨の三受であるが，この三受に各々六境があって所縁となるから，合計すると十八あり，之を十八意行（意近行）という。

(128) 神我（p. 155)——puruṣa. これは数論派で説く二十五諦の一である。神とは「我」の古い訳で，「我我」という重複であるが，この本質は知であり，非作者であり，又多数となしている。この神我は根本物質因の自性（prakṛti）と交渉し，自性から現象界を開発し，自性と結合するに至って，物質的繫縛を受けても，解脱にいたると，その時，自性から離れて独存位となり純浄であるとされている。

(129) 三事和合（p. 156)——認識の成立には根（indriya）と境（viṣaya, artha 又は gocara）と識（vijñāna）の三事が和合するを要すると考えられているが，この中，何れが見の主であるかについては根見説，識見説，根見和合見説などがある。

(130) 五塵（p. 158)——五境ともいう。境を特に塵と呼ぶのは，色，声，香，味，触の五境は，能く真性を染汚するから，そういう表現をなすのである。

(131) 十二入（p. 159)——十二処ともいう。これは六根（眼耳鼻舌身意）と六境（色，声，香，味，触，法）とを合したものである。この六根の第六にある意根の中には，六識（眼，耳，鼻，舌，身，意）が摂められているから，之を開くときは，十八界（六根

六境六識）である。

(132) 陀羅驃（p. 159)——dravya. 勝論の学説では，この陀羅驃（実又は所依諦と訳す）は，一切の属性を抽出し去った実体そのものを指していう。これを実句義（dravya-padārtha）と言い，これに地，水，火，風，空，時，方，我，意の九を数える。

(133) 求那（p. 159)——guṇa. これは徳句義（guṇa-padārtha）であり，実（dravya）の有する属性質を指し，それを実在視したのである。これに色，味，香，触，数，量，別体，合，離，彼体，此体，覚，楽，苦，欲，瞋，勤勇の十七を数える。

(134) 波居帝（p. 159)——prakṛti（もとは prakati か），これは本性又は自性と訳されるが，数論に認める根本二元の中の根本物質因を指す。成実論に「波居帝本性」というのは，原音訳と義訳と併せ挙げたものである。

(135) 六事（p. 159)——これは六句義のことである。勝論では六句義の集合離散に依って万有は生成壊滅するとする。それは，(1)実 dravya，(2)徳 guṇa，(3)業 karma，(4)同 sāmānya，(5)異 viśeṣa，(6)和合 samavāya，の六の句義（padārtha）をいう。

(136) 優楼佉（p. 159)——ulūka. この人は勝論派の祖であって，鵂鶹と義訳される。この人を食米斉仙人ともいう。彼の説に従えば実有であるとの意である。

(137) 二十五諦（p. 159)——数論において万物特に個人の展開生成の過程を示すのに用いる名称である。即ち自性（即ち本性）より一切万有を発生することを説き万有成立までの一切を分類し二十五としたもので，一説を出せば，八根本自性，五知根，五作根，意根，五境，神我をいう。

(138) 僧佉（p. 159)——sāṁkhya. これは印度における六派哲学の一で数論と訳し，又雨衆外道とも呼ぶ。この派は kapila 仙人を祖とするといわれている。この派の中にも，一元論を取るもの二元論をとるものという派の区別があるといわれている。

(139) 十六種（p. 159)——これは十六諦を指す。正理学派 nyāya で立てる十六諦（十六句義）で，認識及び推理論証の方式を十六種に分類したものである。

(140) 那耶修摩（p. 159)——nyāya-saumya（naya-sama). これは正理学派の学徒のことで，論理因明の学徒をいう。この派では十六諦を説く。

(141) 不可得空（p. 160)——これは十八空の中の一で，万有の真相は，有でもなく，又人びとの思惟する如き空でもなく，言語思慮を超えたものであって，仮りに空と名づけたものとの意をいうのである。

(142) 薄伽梵（p. 160)——bhagavat. 婆伽婆とも音表する。これを世尊と義訳するが，諸仏の通号の一である。これは能く三毒の煩悩等を破し，徳があって人びとの尊重するところであるから，このようにいう。具体的には釈尊を指していう。

(143) 梵志（p. 160)——brāhmaṇa. 婆羅門と音表する。これは印度における四姓の一で，梵天の裔であると称し，吠陀を誦し，祭祀を行ない，四姓の最上位とされている。今日のインドでは（独立後）人民すべて平等であるが，まだ梵士は勝れているとの雰囲気が残存している。

(144) 四大（p. 161）――四大とは地，水，火，風をいう。梵語で大とは mahābhūta という。

(145) 四大所因成法（p. 161）――これは四大から造られたもの（所造色 upādāya-rūpa）をいう。

(146) 欽抜羅（p. 166）――kambala. これは衣服を意味するが，特に細い羊毛で織った衣服を指す。

(147) 五根（p. 172）――pañca-indriya. これは感覚を生ずる五種の機関で，眼（cakṣur），耳（śrotra），鼻（ghrāṇa），舌（jihvā），身（kāya）の五をいう。意（manas）だけは心，上記の五根は色（rūpa）の中に入れられる（分類）。

(148) 五大（p. 176）――pañca mahābhūtāni. その体性が広大であって，能く万法を生成するものに五種あるから五大という。それは，(1)地大，(2)水大，(3)火大，(4)風大，(5)空大である。数論二十五諦の一科に此の五大がある。金七十論上には，「五唯より五大を生ず。声唯は空大を生じ，触唯は風大を生じ，色唯は火大を生じ，味唯は水大を生じ，香唯は地大を生ず」という。

(149) 五塵（p. 177）――pañca rajāṃsi，これは五境 pañcārthāḥ のことで，(1)色 rūpa，(2)声 śabda，(3)香 gandha，(4)味 rasa，(5)触 spraṣṭavya をいうが，此等は眼，耳，鼻，舌，身の対境である。

(150) 五種の業（p. 178）――詳しくは五作業根 pañca karmendriyāṇi と言う。これは五種の作業の根の意で，略して五業根とも五根ともいわれる。これは業を造作する根に五種の別があるのをいう。五種とは，(1)舌根（語具とも口声ともいう），(2)手根，(3)足根（脚根），(4)男女根（人根とも小便根ともいう），(5)大遺根（大便処）である。

(151) 見聞覚知（p. 178）――これら四種の中，見は眼に色を見ること，聞は声を耳に聞くこと，覚は鼻と舌と身とで夫ぞれ香と味と触を覚すること，知は意に法を知ることをいう。

(152) 七界（p. 186）――十八界のうち，眼，耳，鼻，舌，身，意の六識に意根を加えたものを七心界という。すべて心であるから七心界というが，他の十一界は色等である。

(153) 十八界（p. 192）――aṣṭadaśa dhātavaḥ. 六根，六境，六識をいう。三科（蘊処界）の中の一である。

(154) 倒想（p. 200）――これは詳しくは顛倒想という。これは凡夫が顛倒（viparyāsa）の想を起すのを指すが，常楽我浄の四顛倒のほかにも，三，七，八などと数えるものもある。

(155) 受（p. 201）――vedanā. 受は領納を意味する。即ち根，境，識の三が和合して生じた触を領納することをいう。感覚，感情などといわれるものに当たる。

(156) 三受（p. 201）――tisro vedanāḥ. 三種の感覚，すなわち苦受（duḥkha-vedanā）と楽受（sukha-v.）と捨受（upekṣā-v.）とである。この捨受は，あるいは不苦不楽受（aduḥkhāsukha-v.）ともいわれる。

(157) 一切苦（p. 203）—— 一切は苦（duḥkha）であるということで仏陀の根本教説の随一である。これに三苦が数えられ，その三苦の中，(1)苦苦は，寒熱饑渇等の苦縁より生ずる苦，(2)壊苦は，楽境が壊するときに生ずる苦，(3)行苦は，有為法の無常より生ずる苦である。

(158) 身受（p. 204）——眼，耳，鼻，舌，身の五根に依って生じる感覚をいう。

(159) 心受（p. 204）——意根によって生じる感覚をいう。

(160) 五受（p. 205）——五つの感覚であって，(1)心の苦である憂受，(2)心の楽である喜受，(3)身の苦である苦受，(4)身の楽である楽受，(5)心身の不苦不楽である捨受の五種の受をいう。

(161) 四禅（p. 205）——これを四禅定ともいうが，このときは欲界の惑を超えて，色界に生じる四種の禅定を指す。又四禅天のことを略して四禅と言うが，今の文はこの方である。即ち四禅定を修して生まれる色界の四天処をいう。

(162) 四威儀（p. 206）——これは行（gamana）と住（sthāna）と坐（niṣadyā）と臥（śaya）の四種において，つねに心を調へ，儀則に合して，法にかなっていることを指すようである。

(163) 三苦（p. 206）——三苦とは，寒熱・饑渇等の苦縁から生じる苦苦（duḥkha-duḥkhatā）と，楽境が破壊するとき生じる壊苦（vipariṇāma-d.）と，有為法の無常から生じる行苦（saṃskāra-d.）とをいう。

(164) 覚（p. 207）——vitarka. 尋とも訳する。これは麁く事物の義理を尋ねしめる心作用をいう。

(165) 観（p. 207）——vicāra. 伺とも訳する。これは細かに事物の義理を伺察せしめる心作用をいう。

(166) 猗（p. 207）——prasrabdhi. 漢字の猗（い）とは，やわらか，すなおなるさまで，軽安とも訳される。倶舎や唯識でいう軽安は惛沈の対で，身を軽利安適ならしめ心を善事に堪えしめる心作用で，大善地法の一である。成実では麁重（dauṣṭhulya）を除去した時の心作用をいう。

(167) 触（p. 208）——sparśa. 根，境，識の三事和合して生ずるものを倶舎，唯識では触というが，成実はそれとは異なり，心王心所の生じたところに触と名づける。

(168) 根境識（p. 208）——これは認識の三要件である根（indriya）と境（viśaya, artha 又は gocara）と識（vijñāna）とをいう。

(169) 正念（p. 209）——これは八正道（āryāṣṭāṅgika-mārga）の随一であり，正見等に対して観念することをいう。この念（smṛti）とは，憶念ともいわれるもので，常念不忘の義である。即ち心をして所縁の事を記憶し忘失せしめない作用をいう。

(170) 諸法実相（p. 209）——諸法は差別の現象（随縁の事）のこと，実相は平等の実在（不変の理）のことである。成実では，三論と同様に，空理を以て諸法の実相とするが，この空理を仮名心の滅，法心の滅，空心の滅という三心滅をもって説いている。

(171) 不浄観（p. 209）——aśubha-bhāvana. これは身の不浄を観じて貪心を治するのをいう。

(172) 随順信（p. 210）——信については定義に種々のものがある。これについては，拙稿「信の考察」（龍大論集353号）参照。随順と為すものは，集異門足論，法蘊足論等である。諸信順となすものには上記二論書のほか，婆沙論（142）にもある。

(173) 悪師（p. 210）——これは善知識，善師の対である。即ち邪法を説き，人をして邪道に入らしめ，解脱に入ることを妨げる結果に導く師を指していう。

(174) 煩悩論（p. 212）——煩悩論，ことに阿毘達磨論書のそれについての詳細は，拙稿「煩悩論の展開—性相学を中心として」（仏教学研究16・17合併号）の中の文を参照されたい。

(175) 十使（p. 212）——十大惑，十根本煩悩ともいう。これは貪，瞋，癡，慢，疑の五鈍使と，身見，辺見，邪見，見取見，戒禁取見の五利使とを合したものをいう。煩悩を使と呼ぶのは，世の公使が罪人に随逐して，之を繫縛する如く，煩悩は行人に随逐して三界に繫縛し，出離せしめないから，このように言う。

(176) 六足論（p. 212）——有部の初期に属する論書であって，集異門足論，法蘊足論，識身足論，施設足論，界身足論，品類足論の六論書である。婆沙論中には界身足論以外の五論書を引用している。

(177) 五見（p. 213）——pañca-dṛṣṭi. これは五種の悪見のことで，(1) 身見，(2) 辺見，(3) 邪見，(4)見取見，(5)戒禁取見をいう。

(178) 九十八使（p. 213）——九十八種の煩悩をいう。使とは随眠ともいわれ，煩悩の異名である。これは三界の見惑の八十八使と思惑の十使とを合していう。

(179) 五蘊身（p. 214）——欲界色界の有情は身（色）と心（受以下の四蘊）から成り，無漏の五分法身に対し，身心をもったものとの意味から五蘊身と言ってよい。

(180) 自殺（p. 214）——憍底迦が阿羅漢果の退失を畏れて自害したのは例外として認められる行為であるが（倶舎論25参照），自害は善くない行為で，その奨励や幇助も罪の行為とされるのが仏教である。

(181) 随煩悩（p. 214）——upakleśa. これは六種の根本の煩悩に対するものとして，自余の煩悩に名づける。

(182) 貪（p. 214）——rāga. これは貪愛とも貪欲ともいわれるもので，自己の情に適う事物に心を愛著させる心作用である。

(183) 無常観（p. 215）——詳しくは無常観門といわれ，これは世相の無常（anitya）を観ずる観門をいう。

(184) 十不善道（p. 215）——十悪業道ともいう。身口意の三業に造る十種の罪悪を言う。即ち，(1)身業の殺生，偸盗，邪婬の三，(2)口業の妄語，綺語，悪口，両舌の四，(3)意業の貪欲，瞋恚，邪見の三を総計したものをいう。

(185) 瞋恚（p. 217）——dveṣa. 瞋ともいう。自己の情に違背した事物に対して憎み憤り，

心身を平安ならしめない心作用をいう。

(186) 波羅提伽（p. 217）——pratigha. 激怒，憤怒，憎悪などと訳される。漢訳して，瞋忿，瞋恚，憎，悩害，悩乱，怨などともされる。

(187) 違欣娑（p. 217）——vihiṁsā. 害と訳される。これは有情に危害を加えることを快しとする心作用をいう。

(188) 拘廬陀（p. 217）——krodha. 忿と訳される。これは自分が見聞した不適意の境に対して憤怒せしめる心作用をいう。

(189) 摩叉（p. 217）——mrakṣa. 覆と訳される。これは自分の造った罪過を覆いかくす心作用をいう。

(190) 憂波那呵（p. 217）——upanāha. 恨と訳される。これは，忿怒すべき事柄を，いつまでも思い起して恨み，忘れない心作用をいう。

(191) 波羅陀舎（p. 217）——pradāsa. 悩と訳される。これは自分の為した悪事を悪事と知りつつ執著して，他人の諫を受け容れず自ら懊悩する心作用をいう。

(192) 伊沙（p. 217）——īrṣyā. 嫉と訳される。これは他人の成功や徳行など，すぐれたこと良いことに対して喜ばない心作用をいう。

(193) 三藍波（p. 217）——saṁrambhin.（か），国沢一切経，論集部 3，成実論 9（p. 308）の脚註に上記の skt. を当てている。これは未詳である。

(194) 頭和遮（p. 217）——dveṣa. 憎悪，嫌悪，悪意，敵意などと訳される。これは，ある人のあることに，憎悪又は敵意を示す心作用をいう。

(195) 阿羼提（p. 217）——akṣānti. 悪意，嫉妬と訳される。漢訳では不忍とされるものである。

(196) 阿婆詰略（p. 218）——apakīrti.（か），これは未詳であるが，未来受動分詞の apakīrtya（不名誉なる）というのに当たるとすれば，これは自分が名誉を傷つけられて不快になる心作用かもしれない。

(197) 阿搔羅沽（p. 218）——asauhṛda（か），もしこの skt. とすれば，これは敵対，敵意の義をもつ心作用である。

(198) 勝者（p. 218）——jigīṣā 又は jigīṣu. 征服欲，野心と訳される。

(199) 登単那他（p. 218）——todanatā.（か），todana（刺痛）ということから推すと，痛憤とでも云われるものであろう。

(200) 四無量（p. 218）——catur-apramāṇa. 四等とも四梵行とも訳される。これは，(1)能く楽を与える慈（maitrī），(2)苦を抜く悲（karuṇā），(3)人の離苦得楽を見て慶びの心を生じる喜（muditā），(4)上の三種の心を捨して心に存著しないで怨を捨て怨親平等の捨（upekṣā）をいう。

(201) 無明（p. 219）——avidyā. これは無智のことで，十二縁起の第一支で，老死憂悲悩苦の迷いの根源とされるものをいう。部派に依り，論書に依り，解釈上に相違がみられる。

(202) 独頭（p. 220）——独頭無明ということが倶舎論に出るが，それは他の貪等の十惑と相応しないで起る無明をいう。相応無明の対。

(203) 倶行（p. 220）——二つ以上のものが同時に生じることで，倶起の意。倶行の無明は，相応無明と云ってもよい。この無明は他の貪等の十惑と相応して起る無明をいう。

(204) 慢（p. 221）——māna. これは己れを恃み，他に対して高挙する煩悩をいう。成実では八慢を区別している。

(205) 七慢（p. 222）——慢・過慢・慢過慢・我慢・増上慢・卑慢・邪慢をいう。

(206) 九慢（p. 222）——我慢に九種を分かち，我勝慢・我等慢・我劣慢・有勝我慢・有等我慢・有劣我慢・無勝我慢・無等我慢・無劣我慢をいう。

(207) 疑（p. 222）——vicikitsā. 迷悟因果の理を思い定めることのできない心作用を言う。この中には，宗教上の疑問や，単なる無記の不審と言う類いも含まれる。

(208) 大天（p. 222）——mahādeva. この人は大衆部の祖といわれ，五事の新説をなしたと伝えられている。その大天の五事についての偈は「余所誘無知。猶予他令入。道因声故起。是名真仏教」である。

(209) 閻浮果（p. 223）——これは jambu（閻浮）という樹の果実をいう。

(210) 後身（p. 223）——後の身，すなわち未来世に生を禀けたときの身体をいう。これは勿論迷いの身である。

(211) 阿咤伽（p. 223）——aṣṭaka. 阿吒摩とも音表する。十古仙人の一人とされる。

(212) 波耶綏（p. 223）——pāyāsi. 弊宿とも音表される。この人（小王）は，波斯匿（pasenadi）王に，憍薩羅国（kośalā）の setavyā に封ぜられ，その地を治めたという。

(213) 身見（p. 224）——satkāya-dṛṣṭi. 薩迦耶達利瑟致と音表する。これは有身見とも訳され，身心に実我があると執する我見と，さらに一切の事物の如幻仮有を知らないで，此れは我がものであると執する我所見とを併せ称する。

(214) 断常の見（p. 227）—— これは辺見（anta-grāha-dṛṣṭi）ともいう。すなわち，断見（uccheda-dṛṣṭi）或いは常見（śāśvata-dṛṣṭi）の一辺に偏する悪見であるから，辺見という。

(215) 犢子部（p. 228）——vatsīputrīya. この部は二十部派の一で，説一切有部から仏滅後三百年の頃に分派したといわれていて，無我を説く仏教の中で，非即非離蘊の我という一種の我を主張したので特色がある。

(216) 非即非離蘊（p. 228）——犢子部では，五蘊の体を離れたのでもなく，又離れないものでもない関係の一種の我の存在を認めた。

(217) 邪見（p. 229）——mithyā-dṛṣti. これは一般に因果の道理を否定する見解をいうが，又あらゆる倒心を指して邪見となしている。

(218) 六十二見（p. 229）——釈尊の時代を中心として，印度の思想界で行われた種々の思想を概括したもので，六十二種の数え方については異説がある。

(219) 見取（p. 231）——dṛṣṭi-parāmarśa. これは，あやまった見解に執著して，真実の見

解であるとなすのをいう。

(220) 戒取（p. 231）——śīla-vrata-parāmarśa. 戒禁取見とも戒盗見とも訳される。これは正しくない戒律や禁制などを涅槃（nirvāṇa）に導く正しい戒行であると執するのをいう。

(221) 苦行（p. 231）——tapas. 苦行外道といわれている人びとは，自餓・投淵・赴火・自坐・寂黙・牛狗などの苦しい行をなして，身心を苦しめ，未来の楽果を願求する。

(222) 阿鼻地獄（p. 232）——avīci-naraka（又は niraya）. 無間地獄ともいう。地獄の中で極苦とせられ，八熱地獄の第八。六逆罪の者，撥無因果の者，誹謗大乗の者，虚受信施の者などが堕する地獄とされている。

(223) 裸形（p. 232）——尼乾子 nirgranṭha-jñātiputra の徒は，后に空衣派と白衣派の二派に分派したが，前者は裸体で生活したから，仏典には之を裸形・露形・無慚外道と呼んでいる。

(224) 泥洹（p. 232）——nirvāṇa. これは涅槃の古い音表で，訳して滅・滅度・寂滅・不生・円寂等という。すべての煩悩の繋縛を脱し，迷界に再生する業因を滅した境地をいう。

(225) 不善根（p. 235）——貪・瞋・癡の三種の煩悩は不善法を生じる力があるから，何れも不善根と呼ばれ，一般に三不善根といわれる。

(226) 三漏（p. 235）——traya āsravāḥ. これは，(1)欲界の煩悩から無明を除いた欲漏と，(2)上二界の煩悩である有漏と，(3)三界の癡の煩悩である無明漏とをいう。

(227) 四流（p. 235）——catvāra oghaḥ. これは四暴流ともいわれる。暴流とは，煩悩というものが物を漂流する洪水の如しと喩えたものである。

(228) 四縛（p. 235）——縛 bandhana とは，衆生を結縛して生死を出ないようにする煩悩をいう。

(229) 四取（p. 236）——取 upādāna とは，色声香味触などの五塵の境において貪欲取著するのをいう。

(230) 五結（p. 236）——結 bandhana とは，縛と云ってもよく，衆生を繋縛して三界に流転させる妄惑をいう。

(231) 五蓋（p. 236）——蓋 āvaraṇa とは，行者の心を覆い，善心を開発させなくするものをいう。

(232) 五下分結（p. 237）——pañca āvarabhāgīya-saṃyojanāni. 五下結ともいう。下の欲界（下分界）を順益して，有情をしてそれを超えなくさせる煩悩五種をいう。

(233) 五上分結（p. 237）——pañca ūrdhvabhāgīya-saṃyojanāni. 五上結ともいう。上の色界無色界（上分界）を順益して，有情をしてそれを超えなくさせる煩悩五種をいう。

(234) 五慳（p. 237）——慳（mātsarya）は，財と法と等に耽著して，施す能わざらしめる心作用を言い，之に住処慳・家慳・施慳・称讃慳・法慳の五種を数える。

(235) 五心栽（p. 238)——疑仏・疑法等の五種の煩悩をいう。之を心栽というのは栽はひこばえ（穉芽）のことと考えられる。これらの五種は心の上に生えている悪の芽で，抜き取られねばならないものという意味であろう。

(236) 阿那波那（p. 238)——ānāpāna. 数息観，持息念と義訳する。これは出入の息を数えて心想の散乱を停止する観法の名である。

(237) 五心縛（p. 238)——心を縛するから心縛と言い之に身欲等の五があるから五心縛という。

(238) 使（七使）(p. 238)——煩悩（kleśa）の異名である。これは，行人に随逐して三界にしばりつけ出離せしめないようにすることは，丁度，世の公使が罪人に随逐してその罪人を繫縛するのに似ているから，煩悩を使という。

(239) 毘婆沙師（p. 240)——これは毘婆沙（vibhāṣā）論の中の諸師のことを指していう。

(240) 二十種我見（p. 242)——外道は色蘊について我を計するに四句があるが，それは，(1)色は是れ我あり，(2)色を離れて我あり，(3)色は大にして我は小であり，我は色の中に住す，(4)我は大で色は小であり，色は我の中に住する，これと同様に他の四蘊にも夫ぞれ四句あり，合して二十である。

(241) 不相応行（p. 243)——詳しくは心不相応行法 cittaviprayuktāḥ-saṃskārā-dharmāḥ で，倶舎の説明に依れば，これは心とも相応せず，色等の性でもなくて，しかも行蘊の所摂なるものである。

(242) 得（p. 243)——prāpti. 有部では，得という一法が未来生相の位に至るのを獲（pratilambha）と言い，それが現在住相の位に至るのを成就（samanvāgama）という。そして能得には四種があって，(1)法前得，(2)法後得，(3)法倶得，(4)非前非後得があるという。

(243) 不得（p. 243)——aprāpti. 非得ともいう。得の対で，法が色心等から離れ去る時の非色・非心の実在物で，唯だ過去と未来の法の上にあり，現在の法の上にない，と有部で説く。「得非得相飜而立」と言われて，得と相違するものである。

(244) 無想定（p. 243)——asaṃjñi-samāpatti. これは色界第四禅の無想天に生まれるべき因となる定で，色界第三禅の遍浄天（śubhakṛtsna）の染を離れた者が想を厭壊して心王心所を滅ぼす定である。外道は多く此定を修し，それで以て真の涅槃を得るとなしていた。

(245) 無想処（p. 244)——無想天のことである。これは無想定を修して感じる異熟の果報で，この果報を無想果（āsaṃjñika）という。

(246) 滅尽定（p. 244)——nirodha-samāpatti. これは不還果以上の聖者が，静住を求めるために，止息想の作意を以って修する定で，心王心所を滅尽して起さしめないようにする定である。この定についての成実の上の評価は，有部とは異なる。

(247) 命根（p. 244)——jīvita-indriya. 有部では命は寿（āyus）の事で，有情の一期間，其身の煖と識とを持して相続せしめ，また煖・識に依り持せられる別法をいう。

(248) 生（p. 244）——jāti. 一切の有為法は皆生住異滅の四相をもつが，生はその四相の一である。およそ有為法は無常であって，未来から現在へ，さらに過去へと流されるが，そのとき未来の位から，現在の位に生ぜしめるものを生（又は生相）という。

(249) 滅（p. 244）——anityatā. 有為の四相の一である。有為法をして，現在の位から過去の位へ滅せしめるものが滅（又は滅相）である。

(250) 住（p. 244）——sthiti. 有為の四相の一である。有為法をして，現在の位において住せしめるものを住（又は住相）という。

(251) 異（p. 244）——jarā. 有為の四相の一である。有為法をして，現在の位において，変異せしめるものを異（又は異相）という。

(252) 老（p. 244）——jarā. 生まれて来て，后に衆生が老衰する位。

(253) 死（p. 244）——maraṇa. 生まれた後に衆生が滅壊する位をいう。

(254) 名衆（p. 244）——nāma-kāya. 名とは，物の自性を詮わし，人をして想を起させるもので，単一なのを名と呼び，複合したものを名衆又は名身という。

(255) 句衆（p. 244）——pada-kāya. 句とは文章を言い，例えば「諸行無常・諸法無我」というように句が二以上に集まると，これを句衆又は句身という。

(256) 字衆（p. 244）——vyañjana-kāya. 字とは，又これを文とも言い，言語文字の上に現われた「あや」を言う。それが形に顕われて文字となり，声に顕われて言語となる。その「ま」と「て」とが集まる場合のように複合したものを字衆又は文身という。

(257) 凡夫法（p. 245）——これは異生性 pṛthag-janatva とも言われている。即ち凡夫をして凡夫たらしめる本性で，有部では聖道の非得をいう。異生と訳すのは，聖者に異なる生類の意で，また五趣等の異類の生を受けるから，そのようにいう。

(258) 輪廻（p. 246）——saṃsāra. 流転とも淪廻ともいう。これは衆生が三界五趣に迷いの生死をかさねる様は，あたかも車輪のめぐる如きものがあって，停止することがないのをいう。

(259) 波羅伽提（p. 247）——prakṛti.（波居帝）. これは外道の数論派で説く自性，すなわち変異することのない物質的根本因であり，身体などすべての物質的のものは之から生じるとなしている。

(260) 自在天（p. 247）——くわしくは大自在天（maheśvara）という。これを摩醯首羅と音表する。もと印度教における śiva 神の異名で，後には世界創造の最高神とされた。

(261) 大人（p. 247）——puruṣa. 丈夫とも訳される。身はこの puruṣa から生じる，との説をなす派があったらしい。数論派で，自性に対する神我として puruṣa を説くのとは異なる。＊返るとは，身を受けることを還滅させて受けぬに至らすこと。

(262) 罪福（p. 249）——悪果を招き衆生を破る行為である五逆・十悪などは罪であり，善果を招き衆生を富楽ならしめる行為である五戒・十戒などは福である。

(263) 有作（p. 251）——vijñapti（-karman）. これを表（業）ともいう。有部によれば身語の二業には表示して他に知らしめるものがあるから之を表業という。無作（無表）

の対。

(264) 無作（p. 251）——avijñapti（-karman）. これを無表（業）ともいう。有作（有表）の対で，他に表示できないが，強い善悪業をなし，すなわち行為したことが，その後に一種の力として残るのをいう。これは身語二業の後にのみ有るのか否かについて問題があり，色か心か否かについても異説がある。

(265) 律儀（p. 252）——saṁvara. 三跋羅と音表する。これは律法・儀式のことで，これは善のみか，悪にも通じるかについて異説がある。一般には，悪の方は不律儀（a-saṃvara）と言い，これは防善の功能があり，律儀の方は防悪の功能があるとされる。

(266) 故作（p. 253）——saṃcintya-karman. これは故思業とも言い，故意に作した身語の業などをいう。

(267) 不故作（p. 253）——a-saṃcintya-karman. これは不故思業ともいう。即ち故作（故思業）の対で，故意でなく作した業をいう。

(268) 耆那教（p. 255）——jaina. 闍伊那教とも音表する。仏教と同じくインドに行われた二大宗教の一であって，仏教よりも少し古く開かれたとされている。

(269) 不定報（p. 255）——四業の中，順現業・順次業・順後業といわれるものは定業であり，その対に順不定業がある。不定報はその順不定業のことで，果報を受ける時節が定まらない業をいう。之を順不定受業ともいう。

(270) 現報（p. 255）——三時業の中の随一で，順現受業ともいう。これは今生に業を作って，今生に果をうけるものをいう。また四業という時は三時業に順不定受業を加えるが，その中の随一である。

(271) 生報（p. 255）——三時業の中の随一で，順次受業ともいう。これは今生に業を作って，次生に果を受けるものをいう。又前と同じく四業の随一でもある。

(272) 後報（p. 255）——三時業の中の随一で，順後受業ともいう。これは今生に業を作って，次の次の生に果を受けるものをいう。又前と同じく四業の随一でもある。

(273) 定報業（p. 256）——これは生死の苦果を受けるに決定している業因をいう。

(274) 三宝（p. 257）——tri-ratna. これは仏宝と法宝と僧宝の三を言い，仏教徒は全て三宝に帰順し，仏を師とし，法を楽とし，僧を友とする。この三帰（三帰依）を師より受けるのを三帰戒という。

(275) 地獄・畜生・餓鬼（p. 257）——この三は悪趣（dur-gati）と言われ，地獄（naraka又は niraya）は衆生が趣入すべき地下の牢獄で，悪として無きものなき最低の趣，畜生（tiryañc）は傍生とも言い，禽獣魚虫などの生を受けたもの，餓鬼（preta）は常に饑餓に苦しむ悪趣とされている。

(276) 二種業（p. 258）——これは大利業と小利業とであり，後者が三悪趣の報を受くべき悪業であるのに対し，前者は善趣・声聞・辟支仏・無上道の報を受くべき善業をいう。

(277) 辟支仏道（p. 258）——これは辟支仏（pratyeka-buddha）の境地をいう。師なくして独悟するから独覚とも訳され，これに部行独覚と麟角喩独覚とがあるという。

(278) 声聞道（p. 258）——これは声聞（śrāvaka）の境地をいう。仏の教誨の声を聞いて悟るから声聞というが，有部によれば仏の言教・遺教に依り四諦の理を観じ三生六十劫に修行して阿羅漢を証する行者をいう。

(279) 梵世（p. 258）——梵世界ともいう。これは色界の諸天を総称していう。それは婬欲を離れた梵天の住処であるから梵世という。

(280) 欲界（p. 258）——kāmadhātu. 三界の一で，迷界中最低の世界である。婬欲と食欲との強い有情の住する処を言い，この中に地獄・餓鬼・畜生・人・天の五趣がある。

(281) 他化自在天（p. 258）——paranirmitavaśavartin. 欲界六天の第六であって，此の天に生れると，他の化作した欲境を自在に受用して楽を受けるからこの名がある。

(282) 四天王（p. 258）——caturmahārājakāyika. 須弥山の半腹にある四王天の主をいう。おのおの一天下を護るから，護世四天王ともいい，帝釈の外将である。

(283) 業（p. 258）——karman，業は造作の義であり，意のはたらき，身・語のわざやその勢力をいう。その強い善悪の行為は，未来の果を招く因とされている。

(284) 六波羅蜜（p. 258）——涅槃の彼岸に到るために，菩薩の修する六種の大行を言う。即ち，(1)布施，(2)持戒，(3)忍辱，(4)精進，(5)禅定，(6)智慧をいう。

(285) 色界（p. 258）——rūpa-dhātu. これは三界の一で，欲界の上にある天界であって，欲界の穢悪を離れるけれども，物質があり，それが清浄であるから，色界という。

(286) 三性業（p. 259）——業を善業と悪業と無記業との三に分けた名称である。

(287) 准陀（p. 259）——cunda. 純陀とも音表する。仏陀はこの人から最後の供養を受けたと伝えられている。

(288) 制多（p. 260）——caitya. 支提ともいう。これは塔（stūpa）と混用せられる。しかし広く使用されて，殿堂や廟宇をも含めていうが，ここでは霊廟をいう。

(289) 繫業（p. 262）——業は衆生を繫縛し，三界につなぎとめておくから，そのような業を繫業という。

(290) 阿迦尼吒天（p. 262）——akaniṣṭha. これは色界十八天の中の最上の天であるから色究竟天ともいわれる。形体のある世界の頂上であるから，これを有頂天ともいう。しかし無色界の最上の非想非々想天をも有頂天というから，この時は色究竟天とは別である。

(291) 無色界（p. 262）——arūpa-dhātu. これは三界の一で，迷いの世界の中では果報の勝れた最上の世界で，身体とか宮殿のような色法は無く，受・想・行・識の四蘊のみから成る世界で，物質に縛られて自由のない世界（色界）を厭うて入る世界である。

(292) 上二界（p. 262）——欲界の上の色界と，その色界の上の無色界は，三界（trayo dhātavaḥ）の中の上位の二種の世界であるから，之を上二界という。

(293) 無覆無記（p. 262）——anivṛtāvyākṛta. これは有覆無記の対で，浄無記とも言われる。すなわち聖道（ārya-mārga）を覆障することのない無記性の法をいう。

(294) 婆伽梵志（p. 263）——baka 又は vaka. この人は仏陀在世時代の梵志で，邪見を懐

いていたと伝えられている。大智度論34（大正25，311c）に，唯我のみ常住である（永続する）との邪見をいだいていた婆伽という梵志がいたと伝えられている人と此人は同一人であろう。

(295) 瞿曇沙門（p. 263）——gautama 又は gotama という。之を喬答摩とも音表する。これは釈尊をもとの姓の上から指していう。沙門 śramaṇa は出家して仏道を修める人を意味するが，釈尊も沙門であるから，このようにいう。

(296) 無上法（p. 263）——一切の法の中で，之に過ぎたものがないというもの，即ち涅槃（nirvāṇa）をいう。

(297) 三報業（p. 263）——三時業ともいう。これは善悪の業を，その果を受ける時の遅速によって三種を分けたもので，これには現報・生報・後報の三業がある。

(298) 転輪王（p. 264）——cakravarti-rāja. 身に三十二相を具し，即位の時，天から輪宝を感得し，その輪宝を転じて四方を降伏するから転輪王と言い，感得する輪宝に金・銀・銅・鉄があるから，金転輪王等の四種があるといわれ，その領有する国土に広狭があるとされる。

(299) 末利夫人（p. 264）——mallikā. この夫人は中印度の迦毘羅衞城（kapilavastu）の人で，長じて釈摩訶男の婢となり，毎日花鬘を作ったから勝鬘と称し，深く仏法に帰依し，波斯匿（prasenajit）王妃となり，毘琉璃（virūdhaka）を産んだ。

(300) 不動業（p. 264）——不動の果を感じる色界・無色界の善業をいう。

(301) 解脱道（p. 265）——vimokṣa-mārga. 煩悩を断じる四段階即ち四種道（加行道，無間道，解脱道，勝進道）の一であり，これは無間道で煩悩を断じ了った後に生じる無漏道をいう。すなわち正しく択滅無為を得る刹那をいう。

(302) 三有（p. 265）——三界の異名で欲有・色有・無色有をいう。或は生有・死有・中有の三を三有ということがある。

(303) 不能男（p. 265）——不男とも言い，男根の不具なもので，これには種々のもの（五種不男）があるともされている。

(304) 四業（p. 266） これは黒黒報業・白白報業・黒白黒白報業・不黒不白無報業をいう。

(305) 無漏業（p. 266）——anāsrava. これは有漏の対である。漏とは，漏泄・漏落の義で，煩悩をいう。貪等の煩悩は，たえず六根門より漏泄し，有情を三悪趣に漏落させるが，このような煩悩を離れたのを無漏という。その業を無漏業という。

(306) 有漏（p. 266）——sāsrava. これは無漏の対で，漏は漏泄（煩悩）の義，有とは随増の義，随って有漏とは煩悩を随順し増長する法をいう。

(307) 福田（p. 267）——puṇya-kṣetra. 如来または比丘を指して福田という。それらに供養すれば，福徳を生じるのであって，それは恰かも田地が物を生じるのにたとえられるから福田という。

(308) 五戒（p. 267）——pañca-śīla. 在家の人の持つべき五種の戒で，それは不殺生・不偸盗・不邪婬・不妄語・不飲酒である。

(309) 優婆塞（p. 267）——upāsaka. 訳して清信士とか近事男などという。これは三宝に親近する男子を意味し，三帰五戒を受けた在俗の男子をいう。同様に清信女は upāsikā と言い，優婆夷と音表する。

(310) 七不善律儀（p. 267）——これは十善業（道）の中の前の七を云う。即ち身業三，口業四を合したものである。律儀 saṁvara とは，律法・律式のことで戒律を言うが，道宣は律儀は善・悪の二に通ずると為したが，今ここは悪を指している。

(311) 八戒斎（p. 268）——aṣṭāṅga-samanvāgatopavāsa. これを八禁ともいう。在家の男女が一日一夜を期して持つ戒法である。即ち殺生・不与取・非梵行・虚誑語・飲酒・塗飾香鬘舞歌観聴・眠坐高広厳麗床上の七戒と食非時食の斎法とを加えていう。

(312) 斎（p. 268）——upoṣadha. これは清浄の義である。仏教においては，正午を過ぎると食事をしない，これを非時食を食しないという。このことを斎という。

(313) 観待（p. 275）——四種の道理（yukti）の中の一に観待道理（apekṣā-yukti）があるが，これは相待道理ともいわれる。この観待（apekṣā）とは，例えば世俗と勝義との如く，諸法相互に相待して，その義を思惟するのをいう。

(314) 一切智（p. 278）——これは内外一切の法相，言教に了達した智慧をいい，梵語は sarva-jñā で，仏智を指していう。これを二乗所得の智となすのは天台である。

(315) 富楼沙（p. 280）——puruṣa. 数論外道が宇宙万有開展の状況順序を説明する原理に二十五諦があり，その中に神我（puruṣa）がある。即ち自性（物質的本体）は神我（精神的本体）の作用を受けて大を生じ，次々に万有を開展するとせられる。

(316) 虚空（p. 280）——ākāśa. 阿迦奢と音表する。これは一切の事象を包含して，その存在を碍えないものである。つまり無碍を性となす。之には唯だの空間（色）と無為法のそれとがある。

(317) 因中有果論（p. 282）——これは原因の中に既に結果の性を内具するという説で，数論師の主張である。そして因中無果論の対である。

(318) 因中無果論（p. 282）——これは原因の中には，必らずしも結果の性は無ないとする説で，勝論師の主張である。この反対が因中有果論である。

(319) 色声香味触（p. 286）——これを五境とも五塵とも呼ぶ。境は viṣaya とか artha とかが原語で，後者は対象の意味，前者は感覚作用の区域を示している。これを塵と呼ぶのは五境は能く真性を染汚するとの意をいう。

(320) 但空説（p. 288）——これは不但空説の対である。大乗から眺めると部派の思想は小乗であって，立場が低く，たとい空を説いても平面的であって浅く，諸法を分析して但だ空のみを見る。大乗の空は，その反面に必らず不空を見るのである。

(321) 現量（見知），比量（比知），聖教量（随経書）（p. 289）——これは古因明において説く所謂る三量である。(1)現量とは感覚的知識，(2)比量とは推知に依る知識，(3)聖教量は経に依る知識又は典拠をいう。新因明では前の二量を取るが，聖教量は認めない。

(322) 無常・苦・空・無我（p. 290）——仏教では諸法の性質を四の方面でとらえている。そ

して，仏教が外道と異なる教理上の三種の旗印の中には，此の四の中の第一と第四，即ち諸行無常印と諸法無我印とがあり，さらに別に第三として涅槃寂静印があるとせられる。

(323) 極微無方分（p. 291）——paramāṇu（又は paramāṇu-rajas）. これは色法（rūpa 物質）を最微の点まで分割した極限の最微少物質をいう。この極微は最早や分割しえないとするのが所謂る極微無方分説で有部の主張であるが，その有方分を主張するのは経部である。

(324) 護法唯識（p. 292）——護法は梵語で dharmapāla. 此の論師は唯識十大論師中の一人で，六世紀中葉に南印度に出世したが，中国の玄奘所伝の法相宗では，此の論師の説のみが世親の真意を得たものとされ，その宗の祖と仰がれ，日本の法相宗もこの系統にほかならない。

(325) 色即是空（p. 295）——すべて有形の万物は，因縁所生のものであり，本来そのままに実有ではない（即ち空）との意をいう。

(326) 三世実有法体恒有（p. 297）——これは説一切有部の説であって，諸法の体性は時間的に実在し（三世実有），また空間的に実在する（法体恒有）という主張である。宇井伯寿博士は梵文の典拠から，「三世に於て実有なれば，法体は恒有なり」というのが正確な読み方としている。

(327) 無余泥洹（p. 298）——anupadiśeṣa-nirvāṇa. これを無余涅槃ともいう。これは煩悩障を断じて得た涅槃であって，異熟の苦果である五蘊所成の身を都べて滅し，全たく所依のない所に顕われる涅槃をいう。

(328) 煖（p. 298）——uṣmagata. 煖位ともいう。これは見道無漏智が，将に生じようとする前相として，あたたまりがきざす位である。所謂る四善根の第一であって，四諦を観じて，苦空等の十六行相を修する位である。

(329) 現在泥洹（p. 300）——これは成実論の八解脱品の中に，二種泥洹を説く中の一で，究竟泥洹の対である。しかしこれは外道六十二見の中に現在涅槃論（五）が説かれるのとは異なること勿論である。現在泥洹は，究竟でない涅槃で妙覚果満とは区別されるもの，いわばその前段階といわれるものである。

(330) 究竟泥洹（p. 300）——これは，上記（329）の現在泥洹の対で，それが未究竟であるのに対し，究竟の泥洹である。これは無明の惑が全く尽きてしまった妙覚をいう。

(331) 須陀洹果（p. 301）——一来果ともいう。声聞乗四果の第一で，正しく三界の見惑を断尽した果位である。

(332) 斯陀含果（p. 301）——一来果ともいう。声聞乗四果の第二で，欲惑九品の中，前六品を断尽した果位で，なお後三品を残すものである。

(333) 阿那含果（p. 301）——不還果ともいう。声聞乗四果の第三で，欲惑九品の后三品（前果の残余のもの）を断尽した果位で，再び欲界に還来しない位であるため此名称が生まれた。

(334) 阿羅漢果（p.301）——これは声聞乗四果の第四果で，応供ともいう。これは上，非想処に至る一切の思惑を断尽した声聞乗の極果である。此位においては，一切の見思二惑を断じ尽したから殺賊と言い，既に極果を得て人天の供養を受くべき身であるから応供と言い，一世の果報が尽きると，永く槃涅に入って再び三界に生じ来たらないから不生という。

(335) 漏尽（涅槃）（p.301）——āsravakṣaya. これは諸々の煩悩を断尽したのをいう。即ちこれは涅槃の境である。

(336) 命と熱と識（p.303）——およそ寿命（jīvita）は，命根（jīvita-indriya）と呼ばれ，命（寿のこと）と熱（煖のこと）と識とを相とし，活動を相としている。

(337) 真実智（p.304）——これを実智，如実智ともいう。根本智のこと，これは権智（又は方便智）の対である。諸法において実の如く了知する智，あるいは実法を知る智とも解釈される。この真実智というものは，成実論の滅諦聚の意より窺うときは空智であろう。空を観ずるのが実で，空心をも滅ずるのが滅空心である。

(338) 中観派（p.304）——mādhyamaka 又は mādhyamika. これは印度に行われた二大乗仏教の一であるが，他方のそれは瑜伽行派である。この派は中論により空観を宣揚した学派である。

(339) 有所得（p.307）——これは，一異とか有無とか是非などの相対法において其の一分を捨てて他の一分を取ろうとする心をいう。これは無所得の対。

(340) 無所得（p.307）—— 無相の理を体して，心中に執著・分別するところのないのをいう。すなわちこれは絶対的に一異・有無・是非等の何れの一をも取らないのを言う。有所得の対。

(341) 六勝生類説（p.307）——pāli の長部経典3（南伝 8，33，等誦経，329頁以下）や婆沙論198（大正27，990b）に此説が出ているが，これは人間を黒勝生類の人と白勝生類の人とに分類し，それぞれの中，(1)黒法を生長さす人，(2)白法を生長さす人，(3)不黒不白法を生長させ，涅槃法を得る人の三種を分けるから，合計して六勝生類となるのである。

(342) 八正道（p.308）——āryāṣṭāṅgika-mārga. これは中正であって理に契い涅槃に至る道として八種あるのをいうが，八種とは，(1)正見（正しく四諦の理を見る），(2)正思惟（正しく四諦の理を思惟する），(3)正語（実ある語をなす），(4)正業（身の一切の邪業を除き，清浄の身業に住する），(5)正命（身口意三業を清浄にし，正法に順い邪命を離れる），(6)正精進（涅槃の道に努める），(7)正念（正道を憶念して邪念がない），(8)正定（無漏清浄の禅定に入る）である。

(343) 定（三昧）（p.309）——samādhi. 息慮凝心ともいう。これは心を一処に定めて動かないから定と言うが，又正しく所観の法を受けるから正受とも言い，平等に心を保持するから等持とも言い，定中で法楽を現ずるから現法楽住と言い，心に暴を調え，心の曲ったのを直し，心の散ったのを定めるから調直定とも言う。その他等念，正心

行処等の異名もある。

(344) 四諦（p. 310)——catur-āryasatya. これは迷悟両界の因果を説明した仏教の根本義で，仏陀成道後，鹿野苑の初転法輪において説かれたと伝えられている。それは苦諦 (duḥkha) と集諦 (samudaya) という迷界の果とその因，および滅諦 (nirodha) と道諦 (mārga) という悟界の果とその因の四種の真諦 (satya) である。

(345) 方便（p. 312)——upāya. これには方法便用とか，権仮方便とか，権智等という場合もあるが，ここでは真の理を証するために修する加行 (prayoga) をいう。加行とは或る事を求める手段として努める予備の修行を言う。

(346) 空・無相・無願 (p. 312)——空とは我と我所との空であることを観じること，無相とは空なるが故に差別の相状がないのを観じること，無願とは無相なるが故に願求すべきことが無いと観じることをいう。

(347) 空空と無相無相と無願無願 (p. 313)——重三三昧ともいう。一般的に言えば，(1)空空三昧は，まず無漏智を以て阿羅漢は諸法の空無我を観じるのを空三昧というが，さらに有漏智を以て前の空智を観じて空相をなし，之を厭捨するのをいう。(2)無相無相三昧は，まず無漏智を以て涅槃の滅静妙離を観じるのを無相三昧というが，さらに有漏智を以て此智を尽滅せる非択滅無為の静相を観じて前の無相を厭捨するのをいう。(3)無願無願三昧は，苦集道三諦の苦無常等の相を観じ，さらに之を厭捨するのをいう。要するに之は有漏である。

(348) 無学人 (p. 313)——無学 (aśaikṣa) の位の人をいう。これは煩悩 (kleśa) を断尽して，さらに学ぶべきものが何もない無学果に達した人をいう。有学人の対である。

(349) 善知識 (p. 314)——kalyāna-mitra. これは正法を説き人を導き仏道に入らしめ，解脱を得しめる高徳な賢者をいう。悪知識の対である。

(350) 聖 (p. 316)——ārya. 善を以ての故に聖と名づける。また聖者の相続中において現前するが故に聖と名づける。また聖者の成就する所なるが故に聖と名づける。あるいは聖者の説く所なるが故に聖と名づける。その他，此れによって能く可愛可憙可楽悦意如意の果を引くが故に聖と名づける等と婆沙論に説かれる。聖と賢とを区別する仕方もあるが，合して賢聖という。

(351) 七三昧 (p. 317)——これは色界の四禅と無色界の三処（非想非非想処を除く）とを合したものをいう。この七三昧は，初禅乃至無所有処の夫ぞれに依って漏尽を得るものである。しかも非想非非想処だけは，想が明了でないために，これを想定の中に加えなかったのである。

(352) 空無辺処 (p. 317)——これは空無辺処定 ākāśānantyāyatana-dhyāna のことで，空無辺処天に入るために修する定をいう。色の境を厭うから勝解の想を作し，無辺の空を想い，その加行が成ずる時を空無辺処と名づける。これを根本定となすが，その加行の位を近分定と名づける。

(353) 識無辺処 (p. 317)——これは識無辺処定 vijñānantyāyatana-dhyāna のことで，無

色界第二天に入る為に修する定をいう。空処の無辺なるを厭い，識を縁じ，識と相応して寂静なる禅定に入る故に，この名称がある。

(354) 無所有処（p. 317）——これは無所有処定 ākiñcanyāyatana-dhyāna のことで，禅定を修する人が，空の無辺を観じて空を破し，さらに識の無辺を厭い，能所縁ともに所有無しと観じ，無所有の解を為して生ずるのが無所有処天，そこに生ずるための寂静無想の禅定をいう。

(355) 非想非非想処（p. 317）—— これは非想非非想処定 naiva-saṁjñā-nāsaṁjñāyatana-dhyāna のことで，非想非非想処天に生ずる人は，定心が深妙であって，想念が最も昧劣で麁想が無いから非想と言い，細想が無いことはないから非非想と言うが，この天に生ずるための深妙の禅定をいう。

(356) 八解脱（p. 318）——aṣṭa-vimokṣa. これを又八背捨ともいう。これは色貪等の心を棄捨する八種の定力をいう。

(357) 八勝処（p. 319）——aṣṭāvabhibhvāyatana. これは八解脱を修した後，観心が純熟して転変自在に浄・不浄の境を観ずるのをいう。

(358) 九次第定（p. 320）——navānupūrva-samāpattayaḥ 無間禅とも錬禅ともいう。これは次第に無間に修する九種の定で，初禅次第定乃至非想非非想処次第定の八と，滅受想次第定を合したものを云う。

(359) 十遍処（p. 324）——daśa-kṛtsnāyatana. 十一切処という。これは青・黄・赤・白・地・水・火・風・空・識の十法において，その一一が一切処に周遍すると観ずる禅定をいう。

(360) 十想（p. 325）——daśa-saṁjñā. これは十種の想で，想とは種々の境を心中に写し取って思い浮べる心作用（取像）をいう。これには，(1)無常（anitya），(2)苦（duḥkha），(3)無我（nirātma 又は nairātmya），(4)食厭（これは食不浄想又は厭悪食想ともいわれる），(5)一切世間不可楽，(6)不浄（aśubha），(7)死（mṛta 又は maraṇa），(8)断，(9)離，(10)滅がある。増支部経典，十集，第六，六十（P. T. S. 本 p. 109 南伝22上，353）には次の如き十想を説いている。(1)無常想（aniccasaññā），(2)無我想（anattasaññā），(3)不浄想（asubhasaññā），(4)過患想（ādīnavasaññā），(5)断想（pahānasaññā），(6)離貪想（virāgasaññā），(7)滅尽想（nirodhasaññā），(8)一切世間不喜想（sabbaloke anabhiratasaññā），(9)一切行無常想（sabbasaṅkhāresu aniccasaññā），(10)入出息念（ānāpānasati）.

(361) 不善覚（p. 330）——覚（vitarka）は心所の総名で，新訳では尋という。これは対境を覚知することをいうが，その不善なる覚を不善覚という。善覚の対である。

(362) 三慧（p. 332）——tisraḥ prajñāḥ. この慧とは，簡択の義で，三慧とは事理を簡択する精神作用に三種の別のあるのを云う。(1)聞所成慧（śrutamayī prajñā），(2)思所成慧（cintāmayī p.），(3)修所成慧（bhāvanāmayī p.）で，これらを略して聞慧・思慧・修慧という。

(363) 出入息（p. 333)——出息（出づる息）と入息（入る息）とを合称して，出入息という。数息観（ānāpāna）においては身より出る息（āna 出息）と身に入る息（apāna 入息）とを数えて心を鎮める観法をなすのである。

(364) 六事（p. 334)——数息観を成就するのに六種の相があるが，これを六息念・六妙門・六事などと呼ぶ。その六事とは，(1)数 gaṇanā,(2)随 anugama,(3)止 sthāna. (4)観 upalakṣaṇā,(5)転（転縁）vivartanā,(6)浄（清浄）pariśuddhi である。

(365) 鈍根（p. 335)——智能の鈍い機根をいう。この人の智解，徳行は鋭くないから，鈍根という。利根の対である。

(366) 止観（p. 338)——śamatha と vipaśyanā とをいう。これは奢摩他・毘鉢舎那と音表され，定・慧とか寂・照とか明・静などと義訳される。止は分別を絶し邪念を離れて心を一境に置くこと，観は正智を発して諸法を分明に照見することを言う。

(367) 七浄（p. 339）南伝大蔵経には七浄の原語（pāli）が出ているが，それは(1)見清浄 diṭṭhi-visuddhi,(2)度疑清浄 kāṅkhāvitaraṇa-v. (3)道非道知見清浄 maggāmagga-ñāṇadassana-v. (4)行知見清浄（方途知見）paṭipadāñāṇadassana-v. (5)行断知見清浄（知見清浄）ñaṇadassana-v. (6)戒清浄 sīla-v. (7)心清浄 citta-v. である。

(368) 八大人覚（p. 339)——aṭṭha mahā-purisa-vitakkā.（巴利)。大人の覚知思念する八種の法で声聞・縁覚・菩薩の大力量人の覚悟するところで，八大人覚という。

(369) 四憶処（p. 339)——catur-smṛty (upasthāna). これは四念処，四念住，四意止ともいわれ，(1)身念処（身は不浄なりと観ずる),(2)受念処（苦は受なりと観ずる),(3)心念処（心は無常なりと観ずる),(4)法念処（法は無我なりと観ずる）の四である。

(370) 四如意足（p. 339)——catur-ṛddhipāda. 四神足ともいう。これは，(1)欲如意足（勝定を得ようと希求する),(2)精進如意足（精勤策励して勝定を得んとする),(3)心如意足（心念を守摂して勝定を得ようとする),(4)思惟如意足（智慧を以って思惟観察して定を得る）の四である。

(371) 四正勤（p. 339)——catur-samyakprahāṇa. 四正断ともいう。これらは，(1)已生の悪に対しては除断のために勤めて精進し，(2)未生の悪に対して更に生ぜざらしめんが為めに勤めて精進し，(3)未生の善に対して生ぜしめんが為めに精進し，(4)已生の善に対して増進せしめん為めに勤めて精進することをいう。

(372) 五根（p. 339)——pañca-indriya. これは，(1)信根 śraddhā-indriya,(2)精進根 vīrya-i. (3)念根 smṛti-i. (4)定 samādhi-i. (5)慧根 prajñā-i. である。

(373) 七覚分（p. 340)——sapta-bodhyaṅga. 涅槃に至る行道に七科三十七類があるとせられる中，第六である。即ち択法・精進・喜・軽安・捨・定・念をいう。

(374) 二解脱（p. 340)——慧解脱（prajñā-vimukti）と倶解脱（ubhayatobhāga-v.）とを云う。慧解脱は未だ滅尽定を得ずただ慧の力により独り煩悩障のみを解脱するのを言い，倶解脱は滅尽定を得し，慧と定との力により煩悩・解脱の二障を解脱する阿羅漢をいう。

(375) 戯論（p. 341）――prapañca. 義理がなく利益のない言説，分別をいう。「戯」とは，徒らに言説・分別を弄するにすぎないことを示している。

(376) 智（p. 341）――jñāna. これは一切の事・理の是非・邪正を簡択し，決定する心作用をいう。広く言うと之に正・邪の別があるが，今は勿論正の方で，これは般若 prajñā と扱いを同じにする時が多い。この智慧（prajñā）は，六波羅蜜の一で，事理を分別し邪正を分別する心作用を云う。智は jñāna，慧は mati と分ける場合もある。

(377) 性相学（p. 344）――部派仏教では，例えば倶舎・成実，大乗では瑜伽唯識は，性相学と云われるが，それらは諸法の自体（性）やその相貌義理（相）を明らかにする。

(378) 四無碍智（p. 346）――catvāri-pratisaṁvidaḥ. 四無碍解・四無碍弁ともいう。これは仏・菩薩の説法における智弁を意業に約して解と言い，智という。これには，(1)法無碍（教法において滞ることがない），(2)義無碍（教法所詮の義理を知って滞ることがない），(3)辞無碍（諸方の言辞において通達自在である），(4)楽説無碍（前の三種の智をもって衆生の為めに楽説自在である）の四が含まれ。

(379) 五智（p. 346）――これは，(1)法住智（諸法の生起を知る智），(2)泥洹智（生起の諸法が滅するのを知る智），(3)無諍智（他人をして己身に対して貪瞋の煩悩即ち無諍を起さしめる智で，仏や利根二乗が有する），(4)願智（願の如く生じ来る智で，如来共徳の一），(5)辺際智（成実論の扱い方は特別であって，普通には妙覚位の辺際におるとの意から，等覚菩薩の智慧をいう）である。

(380) 六通（p. 347）――ṣaḍabhijñā. 六神通ともいう。仏菩薩等が定・慧の力に依って得る無碍自在の通力の妙用をいう。即ち神足通・天眼通・天耳通・他心通・宿命通・漏尽通の六種である。これらの中天眼・宿命・漏尽の三を三明という。

(381) 金剛三昧（p. 347）――名称上は，金剛が一切に無碍である如く，能く一切諸法に通達する三昧をいう。ここでは三乗の行人が最後に一切煩悩を断じて各々究竟の果をうる三昧をいう。金剛喩定ともいう。

(382) 七方便（p. 347）――修道する有漏の凡夫の位が七位あるのを言う。これは，(1)五停心（この中に不浄観・慈悲観・縁起観・六界観・持息念がある），(2)別相念住（vyasta-lakṣana-smṛty-upasthāna），(3)総相念住（samasta-lakṣana-s.-u.），(4)煖位（uṣma-gata），(5)頂位（mūrdhan-gata），(6)忍位（kṣānti-gata），(7)世第一法（lokāgra-dharma-gata）である。

(383) 三種観（p. 347）――これは有為の法は無常（諸行無常）と観じ，また一切は苦なり（一切苦）と観じ，さらに有為の法すべて因縁によって成っていて自性自体無し（諸法無我）と観じるのをいう。

(384) 十智（p. 348）――daśa jñānāni. これは，(1)法智 dharma-jñāna. (2)比智（類智）anvaya-j. (3)他心智 rara-citta-j. (4)名字智（世俗智）saṁvṛti-j. (5)苦智 duḥkha-j. (6)集智 samudaya-j. (7)滅智 nirodha-j. (8)道智 mārga-j. (9)尽智 kṣaya-j. (10)無生智 anutpāda-j. をいう。

索　　引

う

え

お

か

き

く

け

こ

さ

し

す

せ

と

な

に

ね

の

は

ひ

ふ

へ

ほ

ま

み

む

め

も

や

ゆ

よ

ら

わ

著者紹介

明治42年生，広島県人
文学博士，本願寺派司教，龍谷大学教授
龍谷大学研究科卒業
ベルリン大学留学，並に講義
著書　有部阿毘達磨論書の発達，業の問題，
　　　仏教福祉学，仏教の基盤に立つ浄土真宗，
　　　二尊大悲本懐の研究，その他

1969年12月1日　発行

¥　3,200

著　者　福原亮厳　茨木市太田ノ内上野223，西福寺
発行者　永田宗太郎　京都市下京区花屋町通西洞院西入
印刷所　同朋舎　京都市下京区壬生川通り五条下ル
発行所　永田文昌堂　京都市下京区花屋町通西洞院西入
電話 (371) 6651番
振替京都 936番

正　誤　表

page	line	誤	正
1 8	4；11 17	Bahuśrutiya	Bāhuśrutīya
2 24	24 31	Ekavyavahārika	Ekavyavahārīka
4	18	viśaya	artha
4 7 13	13 9 2	vijñapti	prajñapti
5	10	necessary	necessarily
5	32	Vijñana	Vijñāna
7	5	One-hundred	Śataka
10	29	pañcentriyāṇi	pancendriyāṇi
12	24	profitabe	profitable
13	28	aṣṭāvabhibv-āyatanāṇi	aṣṭāvabhibhvāyatana
17	19	dārṣṭāntika	dārṣṭāntikā
17	33	saṁvara	saṃvara
22	26	aniyatabhūmika	aniyatabhūmikā
42	15	九九次第定	九次第定
44	34	rara-	para-

頁	行		
一七	一三	No. 1330	No. 4330
九〇	四	Pūrṇa-	Pūraṇa
一一八	八	Madhyamika	Mādhyamika
二九二	一一	俗無真空	俗無真有
三〇九	三	三味	三昧